

150:Sa16dA:v.1:c.2

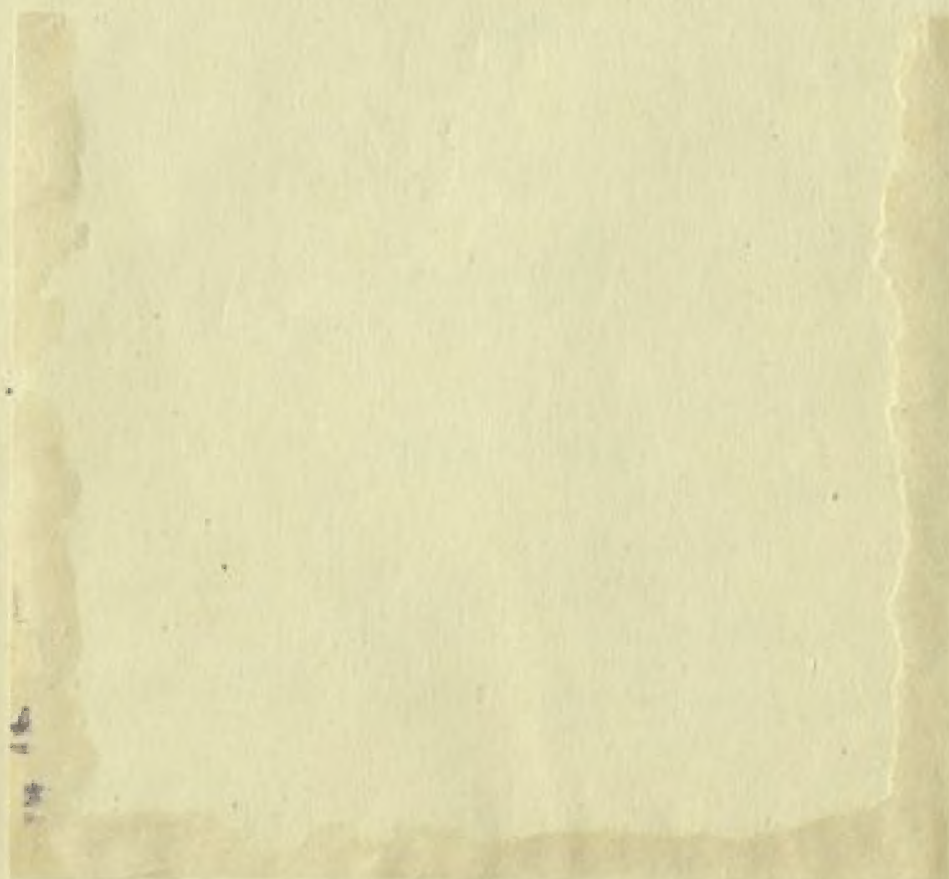
صليبا، جميل

دروس الفلسفة

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01201925



هدية المؤلف

لجنة احياء التراث العربي

الطبعة الاولى

كتاب فلسفة

الفلسفة

المجلد الأول

علم النفس

تأليف

جميل صليبي

١٩٤٠ - ١٩٥٩

59246

مطبعة ابن زيدون بدمشق

مكتبة
مفصلة

لم نتبع في هذا الكتاب مذهباً فلسفياً معيناً ، ولا ملنا فيه إلى
عصبية أو هوى ، ولا جرينا إلى غاية اعتقادية أو ريبية ، بل جعلنا
مسائله مستندة إلى العلم ، مبنية على العقل والتجربة . فاقتبسنا أكثرها
بما انتهى إليه علم النفس في أيامنا هذه ، وجعلنا فيه أكثر ما تضمنته
الكتب الفلسفية المتداولة بين أيدي القراء . وكثيراً ما كنا نقبس
العناصر من كتاب والمسائل من كتاب آخر ، فنرتب المواد ترتيباً
جديداً ، أو نصوغها في قالب شخصي ، أو نستخرج منها نتائج متقاربة ،
حتى جاءت - رغم اختلاف نزعاتها - مشتملة على شيء من الوحدة .
فينبغي إذن لقارئ كتابنا هذا أن يلم أولاً بما فيه من الوحدة ،
وأن يعرض بعد ذلك جميع مسائله على حاكم العقل ، وأن لا تكون
غايته حفظ ما فيه من الأقاويل ، بل الإشراف على ما تضمن من الحوادث
والأمثلة ، والوقوف عند كل مثال محسوس ، وإعمال الروية فيه ،
فإن الإكثار من حفظ الأقاويل من غير إعمال الروية فيها قد يقلب
العقل إلى آلة صماء .

ولبست الغاية من دراسة الفلسفة في المدارس الثانوية حفظ

النظريات ، وممارسة الجدل ، والظهور أمام الناس بمظهر العلماء الذين
يحدثونك عن كل أمر وهم غير عالمين بشيء ، بل الغاية من ذلك تعويد
الطلاب حرية النظر والتأمل والإبداع ، وإبعادهم عن الثقافة اللفظية
والتقليد والاتباع ، ولقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله : إن ثمرة
الفلسفة « هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة
الجودة والصواب في البراهين » . ومن درس الفلسفة ولم يفهم ما فيها من
الرموز ، ولم يعلم غرضها ، لم ينتفع بما يبدوله من معانيها .

فينبغي إذن لطالب الفلسفة أن يجمع دائماً بين المعقول المجرد والمثال
المحسوس ، وأن يرجع دائماً إلى التجربة ، وأن يتجنب المفاهيم الفارغة
وأن يثق بالعقل ، ويعلم أنه في وسع كل إنسان أن يكون فيلسوفاً .
لأن الفلسفة ليست بعيدة عن الحياة ، بل هي مبنية على العلم ، قريبة
من التجربة ، حتى لقد قال (أوغوست كومت) : إن كل قضية
لا تنطبق في النهاية على التجربة ، ولا تنحل إلى مثال محسوس ، هي
قضية فارغة لا فائدة منها . وكل من فعل غير ذلك ابتعد عن الحياة ،
واستسلم للخيال ، وكان ضعيف النظر ، يخاف من العقل والتجربة ،
ويحسب التأمل بدعة ، ومخالفة المشهور من أقوال الفلاسفة ضلالة .

فينبغي إذن للطالب أن يتعود حرية البحث ، وأن يتعلم نقد الشبه
الفلسفية والرد عليها ، وأن يرجع كل أمر من الأمور إلى تجاربه
النفسية والاجتماعية ، وأن يتعلم كيف تطرح المسائل على بساط البحث ،
وكيف يمكن حلها بالرجوع إلى العلم . وخير طريقة للوصول إلى هذه

الغاية أن يلخص مباحث هذا الكتاب بنفسه ، فلا يقتصر على قراءة
 الفصول وتكرار ما فيها كاليفاء ، فهي أوسع من أن تحيط بها
 الذاكرة . ونحن لم نجعم هذا الكتاب ليحفظ ؛ بل ليكون وسيلة من
 وسائل المراجعة ، وآلة من آلات العمل ؛ وكل طالب يمرن نفسه على
 الحفظ دون الفهم ، وعلى التقليد دون المناقشة ، يبيت في نفسه حرية
 الفكر ؛ وغاية ما نرجوه أن يجد الطلاب في هذا الكتاب ما يحملهم
 على التأمل الشخصي ، ويعودهم النظر المجرد ، ويولد فيهم محبة الحكمة .
 فإن الحكمة جدرة بأن تحب ، وأن يقف الإنسان حياته في سبيلها .

دمشق في ٢٧ أيلول ١٩٤٠

المقدمة

موضوع الفلسفة وتعميرها

١- المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية

ان الميل الى الفلسفة طبيعي في الانسان فتجد لكل شخص في الحياة فلسفة يسير عليها ومذهباً خاصاً يؤثر في أفعاله وسلوكه، فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر في مبدأ هذا الوجود ومعاده ويتأمل ما فيه من الخير والشر، ويفكر في الانسان وغايته ويتخذ لنفسه في الحياة قاعدة عملية متناسبة مع عقائده وآرائه. وهذه الفلسفة العامة يستمدّها الانسان من تجاربه ومطالعاته فيروحي اليه بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية وتقبلها النفس صاغرة لأنها لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد. نعم ان في الناس طبقة لا تتلذذ بالنصور ولا تفكر في شيء، كأن على سمعها حجاً أو على أبصارها غشاوة فلا تميل الى هذه الابحاث ولا تهتم بهذه الآراء بل تنصرف الى الحياة المادية، فهي حقيقة بان تسمى عدوة الفلسفة لان أفرادها مصابون بالجمود الفكري والركود الفلسفي إلا أنهم قليلون لا يعتد بهم ولا يلتفت إليهم. ولقد أصاب الذي قال: الانسان فيلسوف بالطبع، لانه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفي أبداً بل كانت الفلسفة دائماً مطمح أنظاره حتى إن الجاهل لم يمنعه في العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى في الوجود وطبيعة النفس والبقاء بعد الموت.

ألا ترى الى الناس، اذا قام حديث في مجلس حوله وجود الاله أو طبيعة النفس أو حرية الاختيار، كيف يشربون باعناقهم ويتناولون بأذانهم لسامع ما يدور على ألسنة المتحدثين من الأفكار؟ قال ويليام جيمس (١) (W. James) :

(١) ويليام جيمس، فلسفة العمل ص ٥ - (Pragmatisme · P. 5) وهو ابن الفيلسوف هنري جيمس ولد في نيويورك [١٨٤٢ - ١٩١٠] وعرض الفلسفة في جامعة هارفرد -

المعرفة العامة

٢

و أينما يقع حديث حول حرية اختيار الاله وعلمه الابددي او حول الخير والشر تجد كل شخص قد أصاح بسمعه اليه . ذلك لان لنا في نتائج الفاسفة مصلحة حيوية ولان حذاقتنا تستحسن أدق أدلة الفلاسفة . وعلى ذلك فان اكبر نظريات ما بعد الطبيعة تصل الى آذان العامة ، حتى لقد تجد في أغانيهم وأهازيجهم كثيراً من الافكار الفلسفية التي لا يشعرون بها ، فيذكرون السعادة والحياة والموت والخلود وتنتقل هذه الافكار من واحد الى آخر كما ينتقل الدينار من يد الى يد ، فالناقل لا يتبكر لنفسه فلسفة خاصة بل يكتب بثوب مستعار يأخذه عن غيره بالتقليد .

ومهما يكن من أمر هذه الفلسفة الغامضة فهي تؤثر في حياتنا وتبدل من أعمالنا . قال أحد كتاب الانجليز (١) : « هنالك أناس - وأنا منهم - يعتقدون أن معرفة رأي الرجل في العالم عند مقابلته أنعم لنا وألزم من أي شيء آخر . ونحن نرى أن معرفة فلسفة المستأجر تهم الملاك أكثر من معرفة وارده ، ونظن أيضاً أن معرفة فلسفة العدو تهم الجنرال في ساعة الحرب أكثر من معرفة عدده . على ان هذه الفلسفة العامة وان كانت لا تخلو من علاقة بالفلسفة النظرية فهي أبعد من أن تجمع التأمل الفلسفي كله ، لا بل هي درجة أولى في التفكير يصح أن يطلق عليها اسم المعرفة العامة لخلوها من الوحدة .

وفي الحق يمكن تقسيم المعرفة الى ثلاثة أنواع : ١ - المعرفة العامة ٢ - المعرفة العلمية ٣ - المعرفة الفلسفية ؛ ولا يمكن فهم المعرفة الفلسفية إلا إذا نسبت الى المعرفة العامة تارة وإلى المعرفة العلمية تارة أخرى .

١ - ماهي المعرفة العامة ؟

Connaissance Vulgaire

المعرفة العامة وتدعى بالمعرفة العفوية أو المعرفة العملية مركبة من أفكار

فكان له تأثير في الحركة الفكرية الحديثة وهو أحد مؤسسي فلسفة العمل وله في علم النفس كتاب كبير *Principes de psychologie* (١٨٩٠) جمع فيه الطريقة التجريبية الى النزعة الروحية . وله مؤلفات أخرى أهمها :

- ١ - إرادة الاعتقاد ٢ - فلسفة التجربة ٣ - التجربة الدينية ٤ - الاحاديث التربوية
- (١) هو شسترتون Chesterton راجع كتاب جيمس (Pragmatisme p. ٥) وكتاب روستان (Roustan ; Psychologie p. ٥)

واحكام ومحركات تنكسبنا اياها لتجاربنا الفردية والاجتماعية — فتطبقها على المسائل العملية في الحياة بصور مختلفة .

لننظر الى الطبيعة بسداجة ولنلاحظ ما يجري فيها بدون تفكير ولا تأمل . فان ما يظهر أمام حواسنا من الحوادث المتغيرة يختلف كل الاختلاف عن النظام العلمي والتقدير الطبيعي . كأن العالم بالنسبة الى حواسنا مجموع أعراض وكيفيات مختلفة من لون وصوت ورائحة لا رابطة بينها ولا منطقي فيها ، بل هي مختلفة بالنسبة الى كل شخص فتعاقب بدون سبب ظاهر كأن تعاقبها نائي عن مصادفة أو اتفاق . والمعرفة العامة شبيهة بهذه النظرة الاولى التي نلقبها على الطبيعة ، لان العالم في المعرفة العامة أيضاً يظهر كأنه مجموع حوادث متعاقبة لا يربطها رابط منطقي ولا يمكن تحليلها بصورة معقولة ، بل تبقى مركبة مشتبكة لانها مبنية على استقرار ناقص وتحليل قاصر . وهي معرفة كيفية Qualitative ، نكتفي بذكر خواص الاشياء من غير أن نقيسها . ولذلك فهي أيضاً جزئية Particulière ، لانستطيع أن نجتمع الحوادث بعضها الى بعض فلا تقرب مثلاً بين عوم الخشب في الماء وغرق الحجر فيه ، بل تشاهد كل حادثة على حدها من غير أن نجتمعها الى غيرها وتركب منها نظاماً خاصاً . وعلى ذلك فهي معرفة امكائية لا ضرورة في مقاصدها ولا تقدير في قواعدها ولا يقين في نتائجها ، فالتفوق بواسطتها غير ثابت والاثير في الطبيعة محدود لانها معرفة عملية تهتم بالنتائج القريبة . وقصارى القول فالمعرفة العامة شخصية Subjective ، مؤلفة من آراء وقية واحكام فردية لا تخلو من الاغراض والاضاليل والالوهام ، فهي نصف علم لانها تقتصر على الحوادث الجزئية مع انه لا علم الا بالكليات (١)

ب — المعرفة العلمية

Connaissance scientifique

المعرفة العلمية ارقى من المعرفة العامة والانسان يطالب العلم ليتجنب النقص الذي شاهده في آثار المعرفة العامة ، فهو اما ان يطالب العلم لذاته ، واما ان يطلبه

(١) راجع كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو مقالة الالف ١٠٨٧ = 1087 Aristote ; Méta.

لنتائج العملية أو البديعية . فان طلبه لذاته كان محباً للحقيقة ، وأن طلبه لنتائج العملية كان ميالاً الى الخير والعمل وأن طلبه لنتائج البديعية كان ميالاً الى الجمال لأن في اكتشاف الحقيقة جمالا ولذة وقوة .

قال أرسطو : « العلم هو معرفة العال ، فلا تصبح الحوادث الطبيعية مدقولة إلا اذا أدركت أسبابها ونواميسها : إلا أن العلم لا يبحث عن علل الاشياء فقط بل يبين لنا كيفية تأثيرها بعضها في بعض ، فالرجل العامي يشاهد بعينه سقوط الاجسام إلا أن العالم يبين لنا كيفية سقوطها وفقاً لنظام ثابت . فالعلم إذن هو البحث عن القوانين الطبيعية

اذا ألقيت على الطبيعة نظرة سطحية من غير ان تتعمق في ادراك حقائقها وجدت حوادثها كثيرة التغير دائمة التبدل . لأنك لا تجد على شجرة واحدة ورقتين متساويتين ، ولا في نبات واحد حبتين متماثلتين ، حتى أنك لا تجد الورقة الواحدة تنغير من وقت الى آخر تحت تأثير المبادلات الكيماوية التي تحدث فيها . ولستك اذا تعمقت في درس الحوادث الطبيعية قليلا أدركت ان وراء هذه الكثرة وحدة ، لأنك تستطيع بالتحليل اكتشاف عناصر ثابتة وراء هذه المظاهر المتغيرة ، فمن ذلك انه يوجد في اوراق الشجر صفات واحدة مشتركة يمكن تجريدها والتعامل الكيماوي نفسه خاضع لقوانين ثابتة . فالعلم يجمع هذه التشابهات الدائمة ، *Ressemblances constantes* ، ويستنبط منها علاقات ثابتة يسميها العلماء بالقوانين الطبيعية

فالقانون الطبيعي علاقة دائمة ضرورية بين حادثتين طبيعيتين . والعلوم يختلف بعضها عن بعض بالحوادث التي تبحث عنها . فالفلك يبحث في الاجرام السماوية وحرارتها ، والفيزياء تبحث في التوازن والضياء والكهرباء والحرارة ، والكيمياء في المعادن وأشياء المعادن والاجسام العضوية .

قال لاشليه (١) « القانون الطبيعي هو رد الجزئي الى الكلي والمركب الى البسيط والممكن الى الضروري »

ولنأت بمثالين فيه كيف ينتقل الانسان من المعرفة العامة الى المعرفة العلمية

(١) لاشليه [Jules Lachelier] ولد في فرنسا في ١٨٢٢ - ١٩١٨ .

قال لويس ليارد (١)

هذه كانت حجراً من جبال صابري فيسقط . وارتك أيضاً قطعة من الحديد أو من الخشب فيسقط . والقطب أيضاً مملوءاً من قصب الخشب . ويسقط ينشأ الرصاص وكذا الخشب بسرعة متزايدة في القوا . وبسرعة واحدة في الخلال . ويكون الخط الذي تسير عليه هذه الاجسام الساقطة عمودياً على سطح الماء الراكد سواء كان ذلك في القطب أو في خط الاستواء أو ما بينهما . وإذا مد خط السقوط صافى مركز الأرض فبذلك هي الحوادث لما القانون هو : كل الاجسام تسقط نحو مركز الأرض بسرعة تزيد بصورة متناسبة مع الزمان التي هي من مبدأ السقوط .

فلما نجد في هذا المثال دليلاً على انتقال الفكر من الحوادث الى القانون العلمي ولا يبلغ العلم غايته . ويقف على نهايته الا اذا جمع الشروط الآتية :

١- لا علم الا بالكليات : المعاني التي تتناولها العلوم هي المعاني الكلية (٢) وما يجري مجراها ويدخل في حكمها اذ العلم كيقول فلاسفة (السكولاستيك) لا يكون بالشخص الفرد ولا بالشيء الجزئي . لان الشخص لا يوجد الا مرة واحدة ولا يتكرر فلا يمكن ان نقف منه الا على معرفة شخصية ولذلك فمعرفة الجزئي معرفة عامة . نعم انك تستطيع ان تصف الشخص وتعلمه باسباب الا ان هذا الوصف وهذا التعليل لا يبلغان غاية العلم . الا اذا كانت الاسباب التي تعال بها عامة تنطبق على الجزئيات الاخرى . ففي المثال السابق نجد ان الاجسام كلها تشترك في خاصية واحدة هي خاصية السقوط نحو مركز الأرض لانا كررنا التجربة على اجسام عديدة وفي محلات مختلفة فرأينا ان النتيجة لا تختلف بالنسبة الى الاجسام ولا بالنسبة الى العرض الجغرافي أو الارتفاع عن سطح البحر . بل الاجسام كلها تسقط في القطب كما تسقط في خط الاستواء وتسقط في الهواء كما تسقط في الخلال . ثم اننا نظرنا الى هذه

كان في تأثير عظيم في الفلسفة الفرنسية وهو فيلسوف جليل روحاني فند آراء الجرجين . وانتقد آراء الاثباتيين اشر كنه : (١) اساس الاستقراء Fondement de l'induction (٢) السيكولوجيا وما بعد الطبيعة Psychologie et métaphysique (٣) القياس Le syllogisme (٤) لويس ليارد [Louis Liard] كتاب العلم الوطعي وما بعد الطبيعة Science positive et métaphysique ص ١٠

(١) ابن سينا . منطق الشرفيين ص ٣٠ -

فيلسوف عربي سي بالشيخ الرئيس (٩٨٥ - ١٠٣٦) سلك طريقة ارسطو واطلا على مخالفيها في بعض الامور اشر كنه : (١) كتاب الشفا (٢) كتاب المعاد (٣) كتاب الاشارات

الصفة المشتركة وجردناها من جميع الواحق والخواص الاخرى وجعلناها عامة شاملة لجميع الاجسام .

٢- لا علم الا بأرجاع المركب الى البسيط : فلا تطلب العلم في الاشياء المركبة وفي الحق ان حوادث الطبيعة كثيرة العناصر يشترك بعضها ببعض وتخضع لشروط عديدة ، فسقوط النخاعة حادثة طبيعية الا انها مركبة لان سقوط هذه النخاعة حادثة جزئية يشترك فيها عناصر عديدة مثل مقاومة الهواء وريطوبة الجو وكهربائيتها وفيها ان الجسم الساقط تنحاذ ، وفيها ان الارتفاع عن سطح البحر مقداره كذا ، وفيها ان الحادثة وقعت بالقرب من خط الاستواء مثلا . ونحن في قانون سقوط الاجسام نحال الحادثة ونعجز عن جميع هذه الواحق فنقتصر على عنصر واحد بسيط لانه مشترك بين جميع الحوادث الجزئية . وعلى ذلك فالعلم يرجع الحوادث المركبة الى عناصرها البسيطة المجردة حتى افقد قيل : غاية العلم تحليل الظاهر المركب بالحق البسيط (١) .

٣- لا علم الا بالضروري : هذه الصفة أساسية في العلم وهي نتيجة ملازمة للحقائق العامة البسيطة . قانونين العلمية ضرورية بمعنى انها ثابتة لا اتفاق فيها . نعم ان الناظر الى الطبيعة لاول مرة يظن انها خاضعة للمصادقات . ولكن التعمق في المشاهدة يكشف لنا عن نظام ثابت تخضع له الحوادث الطبيعية بالضرورة ، فالعلم لا يقول بالصدف والاتفاق والشذوذ بل يقول ان الحوادث يجب ان تخضع لنظام ثابت ضروري . وعلى ذلك فاني اذا عرفت قانون السقوط حكمت في الاجسام وفقرت ضرورة سقوطها وفقاً لذلك القانون . لان وجود العلم يستلزم حدوث المفعول قال لويس ليارد : (٢)

« كانت هذا الحجر الذي سقط في الارض منعا لخط العميق وكانت به سقوطه كرمق بالنسبة الى الزمان غير انه لا شيء كان يمنع ان انه لم يكن باستطاعة ان يسقط وفقاً في الهواء ان يسقط هذا المعنى لو كان لو كانت سقطت بحركة منتظمة متزايدة او متناقصة . اما الان وقد حصلت على قانون السقوط فان الحادثة وعلموها الأساسية تختلف في

(١) جان پيرين . الخواص القوية ص ٥٠ - ٥١ (Jean Perrin, les atomes p. 50-51)
(٢) لويس ليارد . (Louis Liard) جيلوفيه دراسي (١٩١٦-١٩١٧) ونقلت في فالير
ثم صار رئيساً لجامعة باريس الف كتيبا عديدة في النظر والفلسفة العلمية

ضرورية ويقتضيه فكرتي عن تصور عكس. واقع. هذا يرفع حداث واستقلال قانونه معروفاً فمحسوسه
ضروري بالنسبة الى ذلك القانون. (١)

وعلى ذلك فلا يتم للعالم بقاء الا اذا بقي على الاعتقاد أن بين طبائع الاشياء
علاقات كلية ضرورية ثابتة.

وهذه الضرورة يسميها العلماء بالتقيد الطبيعي، Déterminisme، فالعلم اذن هو
ربط المجهول بالمعلوم. قال هربرت سبنسر: «انك تعجب لرؤيتك سنابل القمح
تهتز في طرف الحقل: فهذا حادث مجهول فيقول لك فلاح انك حيواناً قد مر في
عرض الحقل فتوقف فكرك في الحال راضياً عن هذا الايضاح. ذلك لان الحادثة
الجديدة أي حركة السنابل قد ربطت بمحادثة معلومة من قبل وهي حركة الحيوان». و
وربط المجهول بالمعلوم بما ذكرنا لا يكون الا بقلب الجزئي الى كلي أي
بإرجاع الكثرة الى الوحدة. فالتنازل حركة الالة بالنسبة الى البخار والحرارة
باحتراق الفحم وتجمع الصوت على اختلاف أنواعه من صوت انسان وصوت
قيثارة وصوت طبل وصوت ماء في تغييل واحد. وهو ايضاح حدوث الصوت
باهتزاز الهواء.

ولسنا نستطيع أن نأتي هنا على ذكر سميات العلم كلها لانا سنعود الى هذا
البحث في المنطق. ولما كنا نستطيع منذ الان تعيين غاية العلم: فغاية العلم اكتشاف
العلاقات الضرورية الموجودة بين طبائع الاشياء. وهي غاية نظرية خالية من
الغرض بخلاف المعرفة العادية التي تقتيد بالنتائج العملية فالعالم الحقيقي لا يطلب
العلم الا لذاته لان الاشتغال بالنتائج العملية دون الحقائق النظرية يعوق العلم عن
بلوغ هدفه ولا يتم للعالم ذلك الا بتأليف المعاني وتنسيقها واستخراجها من مدافها
ونظريتها وتنظيمها في نواحيس جامعة وهذا من ثمرات العقل ونتائج السعي.

ج - المعرفة الفلسفية

Connaissance philosophique

ماهي الفلسفة؟ لا يمكن الجواب على هذا السؤال الا بعد الاطلاع على

(١) لويس البراديه: كتاب العلم الوضعي وما بعد الطبيعة ص ٦٠

بعض المسائل الفلسفية ؛ ولولا أن العادة تقتضي الابتداء بالتعريفات لفعلنا أرواحه
البحث في تعريف الفلسفة إلى آخر هذا الكتاب ؛ لأنه من الصعب تعريف الفلسفة
الذين لم يألفوا معالجة مسائلها وكيف يمكن تعريف الجبر العائلي بوضوح للذين لم
يلموا بمبادئه أو تعريف علم المتينات الذي لم يدرس الهندسة .



الفلسفة

يمثل في كبريتيم لاون (يمثل الفلسفة وما احتست به من الامور
الهائية العالية فهي مبالغة على الارض الا ان راسها ممتدور بالمعاني
والدلم التي على صدرها تعلق التعريفات التي لا بد لطلاب الفلسفة من
الصعود عليها حتى يبلغ تلك الناحية من البحث .

شكل - ١ -

فلاعر (اهل مال)

التعريفات التاريخية لنلق الان نظرة على التعريفات التي ذكرها الفلاسفة :

١ - **قاول** واضع لكلمة فلسفة هو **فيثاغورس** (١) **Pythagore** الحكيم اليوناني
القديم فقد كان يقول : الفلسفة بحسب اشتقاق الكلمة هي محبة الحكمة (فيلا وسوفا)
وقيلا هو المحب وسوفا هو الحكمة : ومن الغرور ان يدعي الانسان الحكمة اذ ان
اسم الحكيم لا يليق بانسان قط بل يليق بالاله وكفى الانسان شرفا ان يكون محبا
للحكمة وساعيا وراءها .

٢ - **وكان افلاطون** يقول : **الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة تحت**
ظواهر الاشياء ، هي علم العالم المعقول لان الذي يقتصر على العالم المحسوس لا

(١) لم يفرورس ابن منساخس **Pythagore** من اهل ساموس Samos ذلك في القرن
السادس قبل الميلاد وهو فيلسوف ورياضي مبدع قال : مبدأ الموجودات هو العدد . وادعى انه شاهد العوالم
الحسية وحده ربلغ في الرياضة الى انه سمع حفيف الفلك ومما قيل عنه انه اصابع نظرية الاحمال وقال
ان العالم انما يتألف من القيعون البسيطة اربعة اركان وان النفس الانسانية تألف من خمسة اركان . وان
الانسان لا يصل الى معرفة العالم الا بالاحساس فتقوم هذه وتهدب الحقائق بالزهد والانسك

لا يدرك إلا ظل الحقيقة وكذلك أرسطو فإن تعريفه لا يختلف عن تعريف أفلاطون إلا قليلاً فقد عرف الفلسفة بقوله : « هي العلم بالأسباب القصوى للأشياء . أو علم الموجود بما هو موجود » وكان ابن سينا أيضاً يقول إن هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تقتدى منه سائر العلوم وهو الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم أي بالله تعالى وبالأسباب من بعد وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى لكل (١)

٣ - أما (كوت) فقد قال : « الفلسفة هي العلم بالآنا وعلاقتها بالآنا » لأن النفس في نظره مبدأ كل معرفة وأصل كل حقيقة حتى لقد قال الوضعيون : Positivistes ، الفلسفة هي علم العلوم فاليها تنتهي كل الحقائق وبها يكون اتصال العلوم بعضها ببعض . لا يمكن فهم هذه التعريفات إلا إذا نسبت إلى المبادئ الفلسفية المتعلقة بها فلا يعدل توحيدها لأن المذاهب الفلسفية التي تقول بها مختلفة واختلاف هذه التعريفات ناشئ عن : -

١ - الفلاسفة لم يبحثوا دائماً في نفس المسائل بل إن كل فيلسوف يميل إلى البحث في بعض المسائل دون غيرها

٢ - وإذا بحثوا في مسألة واحدة لم يعيروها درجة واحدة من الاهتمام لأن مسألة المعقولات عند أفلاطون مثلاً مركز المذهب وأساسه الذي ينتهي إليه كل شيء وكذلك مسألة علائق الآنا بالآنا عند (كوت) ومسألة الحدس عند (برغسون)

على أننا نمسك الآن عن الاسترسال في هذه المذاهب ونطلب من القارئ إرجاء البحث فيها إلى ما بعد ونقتصر على القول إن أمراً واحداً من هذه الأمور لا شك فيه أبداً وهو أن الفلسفة هي أعم المعارف لابل هي المعرفة الكلية التي لا معرفة فوقها .

(١) كانت الفلسفة لا يفرقون بين العلم والفلسفة فكانت الفلسفة عديم تدل على كل معرفة حالية من الغرض . لا يطالبها المبادئ لا لأنها ولا يبحث عن نتائجها العملية فكانت إذن والعلم شيئاً واحداً .

قال هيربرت سبنسر : « تجد ذلك مضمراً في قولنا ان حضيرتها تشمل الاله والطبيعة والانسان ، حتى لقد قسموها في العصور السابقة الى حيات وطبيعات وأخلاق ، العلم كما يقولون مركب من حقائق منفصلة . اما الفلسفة فانها تجمع هذه الحقائق وتدمجها . » المعرفة الوطنية هي المعرفة التي لا توحيد فيها والمعرفة العلمية موحدة بعض التوحيد اما المعرفة الفلسفية فهي المعرفة الموحدة تماماً . (١)

٢ - مفهوم الفلسفة

على أنه لا يمكن بيان علاقة الفلسفة بالعلم الا اذا قبلنا مفهوم الفلسفة القديم بالمفهوم الحديث .

١ - المفهوم القديم

رأيت عند ذكر تعريفات الفلسفة ان القدماء ينوخذون فيها اكتشاف الاسباب القصوى لاشياء . لان الفلسفة في نظرهم معرفة أرقى من المعرفة العلمية يحتاج فيها الفيلسوف الى ملكات عقلية لا يحتاج اليها رجل الحرف (Hommes de la caverne) (٢)

يزعم افلاطون ان الفيلسوف يتصل مباشرة بعدد رياضية خاصة بعالم



هو افلاطون من ارسطوفانس وقد سمي افلاطون (العريض) لان كان عريض الجبهة واسع العينين . اخذ العالم عن سقراط ثم جاز من الاله بوضو انه الفيلسوف والعلوم الظاهرية والرياضية ولما نزع سقراط اسم ذهب عن آلهة التي يعطيا وانجل هناك بالمتجوزين ثم سافر الى مصر . وكانت هذه لبيانات التي عاينها في فلسفته

افلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق م)

PLATON



(١) هيربرت سبنسر ، كتاب البيولوجيا (الأولى) Premiers principes (١) - ١١١
(٢) أكثر الناس يشبهون رجالاً مقيمين في كهف لا يعرفون من الاضواء الا ظلالاً الممتدة أمامهم

المعقولات وهذا العالم هو العالم الحقيقي عالم المثل . ولا يتم له ذلك إلا بواسطة حدس عقلي وروحي خاص وهذا الحدس ضروري لإدراك ماهية الوجود والكميات من جنس ونوع وعلاقاتها : ليس الفيلسوف شبيهاً برجال الكهف الذين يكتفون بالمعرفة الحسية ويقتصرون على ظواهر الأشياء ويجهلون عالم المثل الحقيقية إنما الفيلسوف رجل سام لا يقتنع بهذه الظواهر بل ينوحي بعقله الإلهي وحدسه الخاص الاتصال مباشرة بعالم المثل . كل الذين ساروا على أثر أفلاطون قرروا وجود هذا الحدس حتى لقد تعدد القول به في القرن التاسع عشر فزعم فيخت Fichte وشيلينغ Schelling وهيجل Hegel وشوبنهاور Schopenhauer أن هذا الحدس العقلي ملكة خاصة بالفيلسوف وهو ضروري للاتصال بالمطلق واللا نهاية .

وعلى ذلك فإن الفلسفة تمتاز عن العلم لأنها تبحث عن الكميات العالية وتعمق في البحث عنها حتى تصل إلى إدراك الحقيقة والجوهر ولذلك فقد كان القدماء يفصلون الفلسفة عن العلم بالفوارق الآتية :

١ - الوحدة والتعميم : المعرفة الفلسفية أكثر وحدة وعموماً من المعرفة العلمية وهذه الوحدة لا تتم للمعرفة الفلسفية إلا إذا كانت عامة كلية ومهما يرتق التعميم في العلم فانه يبقى يعمض نواحيه خاصاً . الفلسفة وحدها تحتوي على مبادئ توجد كلية يمكن التزول منها إلى قوانين العلم حتى لقد قال أفلاطون : الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرية واحدة (١) (Rép. n 537 c)

٢ - التعمق في الإيضاح والتعليل : ومن الخطأ أن يظن أن الفرق بين العلم والفلسفة في درجة الوحدة والتعميم فقط لأن الفلسفة تتكلف مقاماً أبعد من هذا

- على الجدار وقد عهد أفلاطون إلى هذه الأسطورة ليوضح بها حدود المعرفة الحسية التي تقتصر على ظواهر الأشياء ، انظر كتابه : ١ - الجمهورية ٢ - الفيدون ٣ - الكريتون ٤ - القوانين ٥ - الألفيفون ٦ - طيليتوس ٧ - ميتون .
(١) أفلاطون ، كتاب الجمهورية مقالة الألف ٥٣٧

وهو أنها تتوخى تحليل الاشياء تحليلاً أعمق وأتم من تحليل العلم وهذا التحليل مخالف لطريقة العلم لأن الفلسفة تبحث في الوصول إلى الحقائق المطلقة .
ولنأت بمثال نوضح به هاتين الصفتين : هبني اضطرت إلى الدفاع عن نفسي فاخذت حجراً ورميت به كلباً يحاول الهجوم علي . إنك تجد في هذه الحادثة وجوهاً عديدة مركبة يتناوب في إيضاحها علوم مختلفة : فالطبيعي لا ينظر إلا إلى المنحنى الذي رسمه الحجر أثناء سقوطه مع بيان جهة حركته وسرعته الابتدائية وشدة الجاذبية ومقاومة الهواء ، والفسولوجي يهتم بحركات العضلات التي اشتركت في إلقاء الحجر فيذكر اتصالها بالمراكز العصبية المحركة وكيف يصدر الفعل عنها والبيكولوجي يلاحظ الخوف الذي اعتراني والصفرة التي تملو وجهي ويبحث عن أسباب الخوف فيقول في مثل هذا المقام إن إدراك الخطر يولد الخوف فاما أن يأتيه الإنسان إلى الحرب واما أن يدافع عن نفسه فيشترك في فعل الدفاع أو الحرب أمور نفسية عديدة كالذاكرة وتداعي الأفكار والخيال وغير ذلك . أما الفلاسفة فأنها تتكلف في الإيضاح درجة أعم وأعمق من هذه لأنها تبحث عن أسباب هذا الإدراك ونتائجها وتسعى لفهم حقيقة الأفعال النفسية وبيان تأثيرها في الجسد ، إلا ترى أن الإدراك يولد خوفاً وأن الخوف يمتد على تنفيذ فعل لوائي فكيف تحرك الإرادة الجسد وكيف يكون اتصال الأمور النفسية بالأمور العضوية أو بعبارة أخرى ما هي علاقة النفس بالجسد ؟

٣ - الحقيقة بذاتها : فانت ترى من هذا المثال أن الفلسفة لا تقتصر على الأمور الحسية الظاهرة التي هي موضوع للعلوم بل تنفوس على الحقائق العميقة فتبحث في الوجود والجوهر وتجرى الحقيقة بذاتها (*Réalité en soi*)
فالعلوم تبحث في ظواهر الأشياء التي تقع تحت حواسنا مع ذكر قوانينها ، أما الفلسفة فتريد إدراك الحقيقة المطلقة فعلم الطبيعة يقتصر على البحث في الضياء والصوت والحرارة وعلم الأحياء يكتفي بذكر خواص الأجسام وبيان قوانين اتحادها أما الفلسفة فتريد أن تفهم ما هي حقيقة القوة والمادة ، وعلم منافع الأعضاء يدرس المعظم والشمس والنوالد أما الفلسفة فتتوخى إدراك حقيقة الحياة ؛ وعلم النفس يهتم

بحوادث النفس من ادراك وذاكرة وعاطفة وإرادة فيكتشف نواحيها إما الفلسفة
فتفكر في ادراك جوهر النفس وحقيقة العقل

٤ - الأسباب القصوى : و فرقا بين العلم والفلسفة بقولهم إن العلم يقتصر
على ذكر الأسباب المباشرة أما الفلسفة فتبحث عن الأسباب القصوى والمبادئ الأولى .
هذا ما كان يقصده أرسطو بقوله إن الفلسفة هي علم الوجود بما هو موجود وقد قال
ديكارت ، الفلسفة هي التفتيش عن الأسباب الأولى والمبادئ الصحيحة التي يمكن
أن يستنتج منها أسباب كل ما بظافتنا معرفته وقد أطلق اسم الفلسفة خاصة على
الذين اشتغلوا في هذه الأمور ، أولئك الذين يرجعون في تعليل الأشياء إلى مبدأ
الموجودات كلها إلى واجب الوجود أي إلى الله وقد شبه (ريبو) العلم بنهر كبير ضا في
الجوانب يجري تحت سما ساطعة النور إلا أنه مجهول المنبع والمصب . والفلسفة
توحي معرفة هذا المنبع وهذا المصب ليحصل لها علم تام بالكون .

٥ - غاية الوجود : والعلم لا يطلب إلا نظام الأشياء من غير أن يبحث عن
غاية هذا النظام أما الفلسفة فتبني اكتشاف غاية الوجود وبيان أسباب هذا
النظام بفرضه نائماً لغاية أو لحظة يحققها بسيره وتتصل من هذه الطريق أيضاً
إلى الله واجب الوجود وغاية الغايات .

٦ - الطريقة : والفلسفة تختلف عن العلم بطريقة لانها لا تستطيع أن تصل إلى
حل المسائل العويصة مثل مسألة المادة والحياة والنفس والله إنما اكتفت بالمعرفة
الحسية والتجربة العملية ، ولذلك نجد الفيلسوف يستخدم ملكات عقلية عالية كالخدس
العقلي والعاطفة ليصل إلى ما وراء العلم المحسوس ويخترق بنفسه حجب التجربة
الكثيفة ، حتى لقد قال أفلاطون يجب أن تتفلسف بكل نفسنا . والقلب دواع لا
يدركها العقل والتقص من هذه الدواعي القلبية أن الفلسفة لا تتجرد في أحكامها
العقلية عن الغايات الانسانية العملية فهي أحكامها المجردة وإبتعادها عن المحسوسات
والتجربة أشبه بعلم عقلي محض . ألا ترى أن أفلاطون يقول إن موضوع الفلسفة
البحث في الحقائق المعقولة التي لا تقع تحت الحواس وإنما يدركها العقل وحده :

ألا ترى أن الفلاسفة كلهم يرغبون إلى طالب الفلسفة أن يكون ذا قوة تجريد عظيمة تساعد على مفارقة المحسوسات حتى لقد بلغ الأمر بيرغسون (١) أن قال : على طالب الفلسفة أن ينسى المعرفة العامة ويجعل العلم ظاهرياً إذا أراد الوصول إلى حقائق ما بعد الطبيعة

ولكن هل يمكن جعل العلم ظاهرياً وهل تستطيع الفلسفة أن تبثغ الأسباب القصوى والمبادئ الأولى ؟ ألا يعجز العقل البشري عن إدراك حقائق الأشياء ؟ ذلك ما زعمه الوضعيون : Positivistes ، وهم فلاسفة الإثبات فانكروا وجود هذه الملكات السامية في الإنسان وقرروا عجزه عن إدراك الغايات التي تنسجها الفلسفة

ب — رأي الوضعيين

زعم أوجست كومت (٢) مؤسس الفلسفة الوضعية أن الفكر البشري يخضع في تطوره لقانون سماه قانون الاحوال الثلاث ، ومنطوق هذا القانون أن الفكر البشري يمر بأدوار ثلاثة أحدها دور ما بعد الطبيعة فينقل منه إلى دور الإثبات والتجربة وهو آخر ما ينتهي إليه العقل فكان حال ما بعد الطبيعة حال انتقالية لا بقاء لها لم توجد إلا لتزول ويجعل العلم محلياً .

(١) ولد هنري بيرغسون في باريس سنة ١٨٥٩ م من أكرم فلاسفة العصر الحاضر . جعل منه تحديد علم ما بعد الطبيعة فجعله متركزاً على التجربة الداخلية والحس النفسي . أشهر مؤلفاته :

(1) Données immédiates de la conscience 1889 (2) Matière et mémoire (3) Evolution créatrice (4) L'énergie spirituelle (5) Durée et simultanéité.

(٢) أوجوست كومت Auguste Comte [١٧٩٨-١٨٥٤] ولد في مونبلييه وكان مبعزاً لعصر الرعاش في مدرسة بوليتيكنيك (Ecole Polytechnique) أسس علم الاجتماع (Sociologie) ولكن نظاره في حدود علم الحديث كل صفاً . أشهر مؤلفاته :

(1) Cours de philosophie positive (2) Discours sur l'esprit positif (3) Système de politique positive.



أوغوست كومت Auguste Comte

كان شقيق الفكرة و الفهم بعبارة كثيرة فيقول اللون الأسود و يحميه الى راحة و قبة خاضع
البياض . فاما صبح الى الناس لترجم عما في النفس من الامور (كومت) انما صبح عن ادقته و تحفته
و انظمة في مباحته . كان يعتقد انه مرسل لاصلاح البشرية فادرس سياسة حياتها بالسياسة الوضعية اولا الى
ثم اليوم في بلده و غيرها من ارجاء العالم

١ - قانون الاحوال الثلاث

loi des trois états

١ - الحالة الالهية : Etat théologique — إنجاء الفكر البشري في الاصل

تعد الطوائف الباطنية للموجودات . اي الى الاسباب الاولى والاسباب الغائية ليدرك
حقائقها المطلقة فكانت ايضا حاته للاشياء في الدور الالهي ايضا حات إلهية سحرية
فالعلم بأسره خاضع في هذا الدور لارادات إلهية مفارقة للطبيعة تدبر الامور حسب
اهوائها على مثال رغائب الانسان وتصوراته . و القوانين الطبيعية تابعة لميول

هذه الالهة المتغيرة قلنا هي أرادت ان تلعب بها غيرت مجراها ونقضت بالسعادة
أمر بالشقاء على بني الانسان فالدور الالهي اذن هو الدور الذي لا أثر فيه للتنقيد
بالمعنى العلمي المفهوم اليوم .

٢- حال ما بعد الطبيعة: *Etat Métaphysique* - ان القدرة قد هبطت في

هذا الدور من الالهة الى الطبيعة فصار الفكر البشري يعطل الاشياء بمجردات مشخصة أي
بقوى خفية وخواص مستترة وراء ظواهر الاشياء . اذا صعد الملائكة في أبواب المضخة
كان الباعث على ذلك خوف الطبيعة من الخلائق واذا نزل يوم الالاف من الانسان كان الباعث
على ذلك قوة الدرع الكاملة فيه فالنار لا تحرق إلا بقوة الاحراق والاجسام لا
تسقط إلا بقوة السقوط والنزول لا يقضي إلا بقوة الاضائة فان لكل شيء قوة
محرية الا أنها غير مفارقة له بل هي كاملة فيه ككون الغريزة في الجسد .

٣- الحالة الوضعية أو الالهيانية: *Etat positif* - ما اضطر العقل في هذا الدور الى

الاعتراف بان فهم المطلق محال واقتصر على مشاهدة الحوادث والبحث عن علائقها . قال
أوغست كونت : ولما عرف الفيلسوف البشري أخيراً في هذا الدور الوضعي أنه ليس
بإمكانه الحصول على معانٍ مطابقة عدل عن البحث عن أصل العالم وغاياته عن معرفة الاسباب
الباطنية للحوادث وانصرف باستخدام الملاحظة والمشاهدة معاً على وجه حسن الى اكتشاف
قوانينها الحقيقية أي علائقها الثابتة التي لا تتغير (١) . قال الفكر البشري في الدور الوضعي
لا يبحث عن الاسباب القصوى للاشياء بل يبحث عن علائقها الظاهرة ويتوخى
تعليل الحوادث بالحوادث .

هذه الحال الوضعية هي الحالة التي ينتهي اليها الفكر البشري بعد الانتقال من
حالة الهية الى حالة متافيزيكية وهي الحال النهائية حال العلم الصحيح
المستند الى العقل والتجربة . فالحوادث خاضعة لتوابع طبيعية لا تتغير
يكتفي العلم بالبحث عنها ، أما البحث في ما بعد الطبيعة عن الاسباب القصوى للاشياء
والحقائق المطلقة من بعدها فهذا ما لا طاقة للانسان به وهو محال من كل معنى

(١) الفلسفة الوضعية Cours de philos. positive (الدرس الاول)

لأنه لا يمكن معرفة موضوع علم ما بعد الطبيعة ولا إدراك حقائقه .

٢ - ضم الفلسفة الى العلم

وعلى ذلك فالتصنيفات التي فرقنا بها بين الفلسفة والعلم غير صحيحة لأن علم ما بعد الطبيعة لا حقيقة له فتتصر الفلسفة على البحث عن مجموع العلوم . قال (أوغست كونت) : « الفلسفة هي المجموعة العامة للمدارك البشرية وهي درس كل من العلوم المختلفة واعتبارها خاضعة لطريقة واحدة على أن تكون كلها اجزاء صورة واحدة عامة . فلا فرق إذن بين الفلسفة والعلم إلا بالنسبة الى اختصاص العلم ونجزته أما اذا نظرنا الى العلم نظرة كلية تركيبيه فان الفلسفة لا تختلف عنه لأن الفرق بين الفلسفة والعلوم كالفرق بين علم وآخر والفلسفة أيضاً علماء يبحثون في الامور العامة المشتركة بين سائر العلوم . قال (أوغست كونت) : يشتغل الفلاسفة في تعيين قصد كل واحد من العلوم مع اكتشاف علانته بالعلوم الأخرى وترقيته ويتمون على قدر الامكان باختصار مبادئ العلوم وارجاعها الى عدد قليل من المبادئ العامة المشتركة . ولا يتم ذلك إلا باتباع القواعد الأساسية للطريقة الوضعية ، (١) . فالفلسفة لا تتوخى الايضاحات المميقة ولا ترغب في الذعاب الى ما بعد الايضاح العلمي ولا فرق بينها وبين العلم إلا بدرجة عمومها وقد رأينا كيف فرق سنسرين المعرفة العلمية والعامة والفلسفة فجعل المعرفة الفلسفية أكثر المعارف وحدة وعمماً . إلا أن غوبلو (٢) Goblot أحد فلاسفة الانيات المتأخرين زعم في كتاب المطلق أنه لا يوجد معرفة فلسفية فوق المعرفة العلمية وأنه لا فرق بين موضوع الفاعلة وموضوع العلم لأن العلوم تتناول كل الموجودات فلا يبقى للفلسفة ما تبحث عنه إلا الامور المختلف فيها فإذا صارت هذه الامور بقيقة دخلت حظيرة العلم ولم يبق للفلسفة شيء . فإذا قيل ان الفلسفة تبحث عن الفرض والاحتمال ومبادئ العلوم قلنا ان العلم نفسه يبحث عن هذه الامور وتفرض لها مكاناً خاصاً في داخلها . قال غوبلو : « لقد بعثت الفلسفة على تولد سائر العلوم فغذتها في حجرها حتى

(١) أوغست كونت ، الفلسفة الوضعية . الجزء الأول ص ٢٨٢ .

(٢) غوبلو كتاب المطلق - Traité de logique

تحررها الطبيعي فليست هي الا الأثر الباقي منها وهي القسم الذي لم يتوصل بعد
من المعرفة البشرية - الى الاتصاف بصفات العلم والحصول على قيمته (١)
وصفوة القول سيؤدي تقدم الفلسفة نفسها الى زوالها وانقضاءها بصورة ناعمة
الى العلم

ج - مناقشة رأي الوضعيين

تلك هي الآراء التي يدور حولها لوغيت كونت ويقتصر بها ويقانون الاحوال
الثلاث فهل وصل فيها صاحبها الى قول فصل ام لا يزال العقل البشري حيث
كان من البحث عن اشياء لا يستطيع العلم ان يحلها بل ذلك ما تريد ان تظهره
في مناقشة رأي الوضعيين

١ - بما لا شك فيه ان العقل البشري لم يتجه الى ادراك نواحيس الطبيعة الا
بالتدرج فقد كانت عقلية الانسان الاول ابتدائية لا أثر للتفكير العلمي فيها وكانت
علاق الاشياء في نظره غير ثابتة فارتهى بعد ذلك شيئاً فشيئاً الى اوضح الاشياء بصورة
عقلية وذلك باكتشاف نواحيسها الثابتة الضرورية

٢ - وما لا شك فيه أيضاً ان الفلسفة كانت عند القدماء شاملة لكل العلوم
فكان العالم يدعى ذاك وما وكانت الفلسفة لا تختلف عن العلم

٣ - فقد كان تاليس (٢) وقيثاغوروس رياضيين ويقال ان افلاطون أسس
نظرية المحل الخامس حتى لقد كتب على باب مدرسته "من لم يكن مهندساً فلا يدخل
علينا" (٣) وكان أرسطو جامعاً لعلوم زمانه كلها فكان معنى الفلسفة عنده دالاً على
معنى العلم واكثر فلاسفة العرب كانوا علماء وأطباء أيضاً وكان فلاسفة القرن السابع

(١) علوم مجرعة العلوم من - ٢١٢ (Système des sciences)

(٢) تاليس Thales فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية وهو أول من اعتنى من الفلسفة
Milet (٥٤٥ - ٥٢٥ ق م) قال من جوامع الحكمة الأرض ومن اعلاها تكون القبول ومن
صفوة الماء تكون النار ومن جمل ذلك ما كانت الحضارة وكان يقول ان فوق السماء عوالم لا يتغير
الخلق ان حلت بالواحد ولا يتغير العقل على امره حسبها

(٣) تاليس ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة في ٣

عشر من أكابر العلماء حتى لقد اخترع ديكارت الهندسة التحليلية واكتشف قوانين انكسار النور وكانت (ليبنز) جامعاً لعلوم أهل زمانه فكان رياضياً وفيزيائياً ومؤرخاً وحقوقياً ولاهوتياً حتى لقد اكتشف مع (نيوتن) حساب اللانهايات

ب - إلا أن تقدم الفلسفة نفسها أدى إلى انفصال العلوم عنها فصارت الفروع مستقلة به أن كانت مندمجة في أصل واحد (١) فقد استقلت الرياضيات في القرون الأولى على عهد أفلاطون (٣٠٠ ق م) لا على عهد الفيثاغورس الذين كانوا يضعونها إلى الفلسفة وتعود علم الميكانيك على عهد أرخميدس (القرن الثالث ق م) ثم اتصل علم الفيزياء بعد ظهور التجربات التجريبية في عصر النهضة بتأثير غالبه (١٦٤٢ م) واستقلت الكيمياء في أواخر القرن الثامن عشر بتأثير (لافوازييه) Lavoisier (١) الذي وضع قوانينه الأساسية وأسس (لامارك) Lamark (٢) و (كلود برنار) Claude Bernard ١٨٧٨ علم الحياة في القرن التاسع عشر وقرر كل واحد منهما بطريقة مختلفة عن طريقة الآخر أن حركات الحياة خاضعة كغيرها للنواميس خاصة ثم اتصل هذا الأمر في أيامنا بعلم النفس وعلم الاجتماع فصار علم النفس علماً تجريبياً وصار علم الاجتماع شبيهاً بغيره من العلوم الطبيعية وكان لاوغوست كونت في تأسيس علم الاجتماع العقل الأول ٣ - وأضيف إلى ما تقدم أن حظيرة العلم لا تزال في اتساع مستمر فكم مسألة كان يرميها العلماء مستعصية على العلم الصحيح حتى إذا قيد الإنسان البحث فيها بالعقل والتجربة انكشفت له عن حقائق بديلة جديدة - ألم تكن مسألة تركيب المادة مسألة فلسفية غامضة تحير فيها العقل البشري منذ القدم وتواردت على حلها

(١) كان ديكارت Descartes شبه الفلسفة بجملة من مسائل الطبيعة وجعلها علم

الطبيعة أما الإنسان فالعلم الأخرى من طب وميكانيك وإطلاق

(٢) هو الطول - لورن - لافوازييه ١٧٨٣ - ١٧٩٤ (اللوثر) في باريس واحد مبدي

الحيوية الحديثة ومكتشف قانون حفظ المادة وإطلاقها - مات على الفصيلة في زمان الثورة -

(٣) هو جاك باييت شوفالييه دو لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) (اللوثر) في باريس ومؤسس

مذهب التطور والبدل ومذهب الثورة المفوي - رابع المجلد الذي كتب المخطوطات والمذاهب

الطبيعية -

انظار الفلاسفة من اجل الشرق والغرب قديماً وحديثاً ؟ لقد جاء العلم الحديث لها بنور جديد وعلى الانجازات الحاضرة تدل على أن العلم سيرفع هذه الحجب الكشيفة التي تستر حقيقة المادة عن اعيننا وتدل ايضاً على أنه قد يتوصل الى ادراك حقيقة الحياة والنفس

وكل حقيقة جديدة كما قال (غوبلو) (١) لا بد ان يفرز لها العلم في داخله مكاناً خاصاً فتتضم هذه الحقائق الجديدة الى الحقائق السابقة وقد اخذت العلوم تقارب اليوم بعضها من بعض فصارت كأنها علم واحد ، وما الباعث على انقسام العلوم على هذه الصورة اذا كان الكون الذي تريد تعاليله واحداً ؟ إن انقسام العلوم دليل على نقص في معارف الانسان

وسبؤدي تكاملها بالضرورة الى تقاربها واتصالها لا بل واتحادها وعلى ذلك فانه من الخطأ أن نجعل موضوع الفلسفة شيئاً موقفاً فلا مسائل ما بعد الطبيعة التي ذكرناها بمستعصية على العلم في المستقبل ولا المسائل العامة المشتركة بين العلوم بمستقلة عن العلوم نفسها ولو فرضنا ان هذه المسائل ستبقى مستعصية على العلم في المستقبل فهل يجوز أن تقتصر الفلسفة على البحث في اشياء سيبقى العقل البشري حيث كان من الحيرة بها والشك في امرها ؟

٤- واما قانون الاحوال الثلاث فليس له تلك القيمة التي جاهد ايها (اوغست كونت) وقد انتقد (بيرو - و - Pierre Leroux) هذا القانون فقال : لو كانت البشرية تنتقل كما زعم اوغست كونت من دور الهي الى دور متافيزيكي ثم الى دور وضعي لما ازدهرت القرون الاولى بفلاسفة إلهيين (افلاطون) ومتافيزيكيين (ارسطو) ووضعيين (ابيقوروس) معاً .

ألا نجد اليوم في الحالة النهائية اي في الدور الوضعي فلاسفة إلهيين حتى لقد اعترف (اوغست كونت) نفسه أن كل انسان لا بد أن يمر بهذه الاحوال الثلاث فيكون إلهياً في طفولته ومتافيزيكياً في شبابه وطبيعياً في كهولته (٢)

(١) غوبلو Gohlot فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٨٠٤ وهو اليوم أحد الفلاسفة المشاهير في جامعة ليون : نشر مؤلفاته ١ - تصديق العلوم ٢ - كتاب الحقائق ٣ - دعوة العالم

(٢) اوغست كونت : الفلسفة الوضعية - درس الاول (Cours, 1^{ère} leçon)

وقد يكون جامعاً لهذه النزعات الثلاث بدرجات مختلفة في كل دور من ادوار حياته . يحيل الانسان في بعض الامور الى التصوف و يحشو ذهنه بالخرافات والاضاليل وهو في الوقت نفسه بالنسبة للامور الاخرى وضمي لا يصدق الا ما يؤيده العقل والتجربة . وفي الحق ان هذه النزعات الثلاث موجودة معاً في كل انسان فتغلب الواحدة منها على الثانية بحسب الاحوال والظروف

٣ - تحرير موضوع الفلسفة

يتنج مما تقدم ان الحدود التي قيد الوضعيون بها العلم حدود ضيقة ، فقد يتوصل العقل البشري الى ايجاد حل لكثير من المسائل التي استعصت على العلم في الماضي ولكن هل يؤدي ارتفاع العلم الى ذوال الفلسفة ؟ لا يزال هنالك مسائل لا يوصل فيها الى يقين لان حقيقتها غامضة لاسيما الان الى الوقوف عليها ولكن هل ينبغي لنا ان نكتفي بهذا الظن ونعدل عن التعب والنصب للوصول الى اليقين ؟ ان تقدم العلوم لا يكون إلا بهذا التعب ولو اقر الانسان منذ القدم بمجزئه عن حل المسائل المستعصية عليه لما وصلت العلوم الى ما هي عليه الان من الرقي .

ولكن حب العلم ظل سائراً في خط تقدمه هذا حتى وصل الى غايته ونهايته فهل يمكننا ان نكتفي بالعلم وهل يمكن ان يكتفي العلم بنفسه ؟ املا يبقى هنالك مسائل لا يوصل فيها الى يقين علمي ولا يستطيع العلم ان يجيها بحل وليس بارادة الانسان ان يبتذ هذه المسائل او يجعلها ظهراً لان العلم نفسه يؤدي الى طرحها على بساط البحث فابست هذه المسائل وهمية كما زعم الوضعيون وليس البحث فيها اختيارياً وانما هي ضرورية يقود اليها العلم نفسه

واكثر هذه المسائل أهمية مسألة العلم والعمل وهي قديمة يصعب الاهتماء الى اول تاريخها فقد دارت حولها مباحث الفلاسفة اليونانيين وشغلت اذهان فلاسفة القرون الوسطى وعصر النهضة ولا تزال محور الدائرة في الفلسفة الحديثة (١)

(١) فلانوي ، كتاب ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة في ص ٥٠ ، قيل التي يسلكها من اراء الفلاسفة - واما السيل التي ينبغي ان يسلكها من اراء تعلم الفلسفة - فهي الفصد الى الاعمال وبلوغ الغاية - ورافض الى الاعمال يكون بالعلم . وذلك ان تعلم العلم بالعمل ، وبلوغ الغاية في العلم لا



معبد الفلسفة (شكل - ٤)

Le Temple de la philosophie

(علا من كوفيك)

Manuel de philos. - t. I. Psych. p. xxxv

أنت تاركيز (توماس لورد) هذا البيت في القرن الثامن عشر في حديقة (لوردا فيل) بالقرب من
 باريس كان بيتاً به حديقته وقد أقيم لهذا الغرض فقاموا ببناءه على أن يكون للفلسفة لم يتم
 عمله ولكن لم يتم شئ على هذا البيت الفلسفة التي بنيتا على من فخر على العالم ؟

إن أقدم ما نعرف من تاريخ الإنسان ليدلنا على أنه نشأ تحت تأثير عاملين
 عامل ضرورات الحياة وعامل الحياة الاجتماعية فوله. فيه عامل ضرورات الحياة
 حاجة استطلاع أمر الوجود وإدراك أسرار وجوده فيه عامل الحياة الاجتماعية
 حاجة تنظيم علاقته بغيره ففكر في أعماله وجعلها موافقة لأحكام العقل. تلك هي
 الفلسفة منذ القدم : ١- إدراك أسرار الوجود ٢- تنظيم سلوك الإنسان في الحياة.
 فالمسألة الأولى نظرية والثانية عملية. تجد ذلك في آثار الحكماء اليونانيين السبعة
 (القرن الرابع ق م) وتجد في آثار الطبيعيين والفنثاغوريين وتجد في فلسفة

فيكون الآن : ١- الطابع لها القرن الالفين : ٢- اما النوع العامة في العمل فيصطرون لولا بإصلاح
 لاساق ففهمهم بإصلاح غيره ممن في منزلة لوري يادته

سقراط الذي قال فيه شيشرون أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، (١) أي وجه الأنظار إلى البحث في المسائل الأخلاقية ونجده في فلسفة افلاطون وأرسطو ليس والايثوريين والرواقيين من بعدهما حتى أن الفلسفة الافلاطونية الجديدة لم تخل من هذين الاعتبارين . وكذلك فلسفة العرب (٢) وفلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة فقد حصر (كنت) ١٧٢٤-١٨٠٤ موضوع الفلسفة في هاتين المسألتين : ١- ماذا يمكننا أن نعلم ؟ ٢- وماذا يجب أن نعمل ؟ فالمسألة الأولى نظرية تأملية أما الثانية فعملية (Critique de la raison pure II chapit. II 2^e section) وتدور مباحث الفلاسفة في أيما أيضاً حول هاتين المسألتين الأساسيتين : المسألة الأولى مسألة انتقادية يطلب بها بيان قيمة العلم ، والمسألة الثانية أخلاقية يتوخى الفلاسفة بها بيان القواعد التي يجب أن يسير عليها الإنسان في حياته

١- قيمة العلم

رأيت أن الوضعيين يرحمون أن كل ما لا يتناوله العلم الآن لا يمكن الوصول فيه إلى حل أبداً بل يبقى خليطاً من الحدس والظن من غير أن يوصل فيه إلى معرفة صحيحة ولكن هذا الزعم لا يستند إلى دليل ولا يمكن الاكتفاء بقانون الاحوال الثلاث للبرهان على امتناع كل معرفة سوى المعرفة العلمية : أن هذا الامتناع يحتاج إلى دليل ولماذا تنفرد المعرفة العلمية وحدها بالإمكان ؟

ليس من غرضنا أن نقيم لك البرهان على إمكان هذه المعرفة العلمية وعدم امتناع غيرها ، كل ذلك يحتاج إلى انتقاء الطرائق العقابية التي تتوصل بها إلى اليقين فإذا انتقدنا هذه الطرائق وبنينا منشأها أمكننا عند ذلك أن نتعرف قيمة العلم فالعقل في اكتشاف الحقائق العلمية يتبع طرائق عامة وطرائق خاصة فما هي قيمة هذه

(١) شيشرون Cicéron ، كتاب (Transulones V. 4)

(٢) كتب القديس كيرلس القبطي رسالة إلى رستم رسول القديس إبيمن في اتصال الحكمة بالبرية ولا يسميها رسالتي أيضاً في البداية حتى تلك نجد في آخر كتاب النسخة مقالة عشرة تنقسم إلى خمسة فصول منها فصل في عقد البرية وعقد البيت وفصل في الحبيبة والامم ووجوب طاعتها والاستشارة في الشرائع والمعاملات والأحكام

الطرائق وما هي قيمة العلم الذي نحصل عليه بهد هذا البحث الطويل ؟ تلك هي المسألة الأولى التي سنبهاها بالمسألة الانتقادية وهي مسألة حق لا مسألة إمكانية بل ان وجود العلم نفسه ليكسبها وجوباً

١ - العلم موجود ولا يكون نجاح للإنسان في العمل الا بالاستناد اليه . ولكن كيف ولماذا يمكن الوصول الى اليقين في العلم . القوانين العلمية موضوعة في قالب عقلي فلماذا ينطبق هذا الغالب العقلي على التجربة . نعم ان النجاح بالعلم لا يكون الا اذا كان العلم صحيحاً ولكن ما هو معنى صحة العلم . وما هي الحقيقة ؟ هل يمكن الوصول الى حقائق مطلقة أم هل يجب الاكتفاء بحقائق نسبية تقريبية وبعبارة مختصرة ما هي قيمة مبادئ العلم ؟

٢ - والعلم لا يكتسب الا بطرائق عقلية خاصة يستند اليها العلماء في البحث عن الحقيقة . يتبع العلماء هذه الطرائق بصورة عقلية تحت تأثير الفريضة والعادة من غير أن يتساءلوا ما هي قيمتها ، وما هو معناها ، فما هي قيمة الاستنتاج في المسائل البرهانية التي ينظر فيها الرياضيون ؟ وما هي قيمة الاستقراء الذي يقوم الطبعي الى التعميم ؟ هل يكسب الاستقراء علماً كلياً ، وما هو فعل العقل في كل هذه المسائل بل ما هي قيمته ؟

٣ - ثم ان نتائج العلم ايضاً توصل الى هذه المسألة الانتقادية لانها تولد فكر الانتقاد والشك في الحواس

وقد بين هنري بوانكاريه في كتاب قيمة العلم (١) (Valeur de la science p.16) ان علم الفلك عرشنا الشك في الظواهر اكثر من كل علم آخر ولما اثبت (كوبرنيك) حركة الارض بعد ان كنا نحسبها ثابتة وبرهن على ثبوت بعض الكواكب التي كانت تبدو لنا متحركة اظهر لنا بذلك كيف الاحكام الصورية وفساد الاعتقادات المتولدة من حواسنا . فكيف نتق بحواسنا وهي في كل لحظة نخدعنا ؟ فالألوان مثلا ناشئة عن اهتزازات تؤثر في الشبكة البصرية وهي تختلف باختلاف تلك الاهتزازات تخفيها اذن بعيدة عن مظهر ما يبدو منها لا عيننا ؛ وكثيراً ما نكون المعرفة العلمية

في الابتعاد عن المحسوسات إلا أن الاحساس أساس العلم . فما هي قيمة هذا الأساس ؟
فأنت ترى أن العلم بمبادئه وطرائقه ونتائجه يؤدي إلى مسألة فلسفية لا بد
لنا من البحث عنها وهي مسألة منطقية انتقادية سنعود إليها في المنطق وما بعد
الطبيعة : ماهي قيمة العلم - وما هي حقيقة المعرفة ؟



الفلسفة (شكل ٥) . برهنة وأفان

La philosophie

على الكتاب الذي يدارها كلمة (Moralis) أي الأخلاقية وعلى التي يرمزها كلمة

(Naturalis) أي الطبيعية وهما سيلان لا بد لهما الفلسفة من مشتركهما

(معرفة توفيق التماثل) . نغلا عن كوفيليه ص ١٧

ب - قيمة العمل

ما هي قيمة العمل ؟ تلك مسألة فلسفية لا يحسم العلم لها بحل نسميها بالمسألة
الأخلاقية (Problème moral) وهي مسألة حتى أيضاً لا يمكننا الامتناع عن البحث
فيها وليس بمقدورنا أن نمتنع عن السير لاننا أبحرنا على سفينة الحياة وليس لنا

ألا السعي والصبر فهل نقف عن العمل ؟ كلا - الحياة تقتضي العمل وكل عمل لا بد ان يخضع لفلسفة اخلاقية تقبلها عقراً أو عن إرادة واختاب فلما ان تكون افعالنا خاضعة لمبدأ اللذة الادبية واما أن نحترم باعمالنا حقوق الآخرين ومصالحهم واما أن ننظر في مصالحنا فقط فندعي كل شيء في سبيل منفعتنا فقد تكون قيمة اللذة في أعيننا أعظم من قيمة الفضيلة وقد تكون حقوق الآخرين معادلة لحقوقنا أو اقل منها قيمة فكل عمل من افعالنا غاية يستند بها الى الخير أو الشر فهل يجب ان نعمل بالفريضة والمادة أم هل يجب ان نحكم العقل والارادة في التفريق بين الفضيلة والروضة ؟

والعلم في العصر الحاضر يعود الى هذه المسألة من غير ان يجد لها حلاً لان العلم بالنسبة لا يقتضي العمل به ، ألم تر ان الحياة الاجتماعية قد صارت مركبة العناصر مختلفة الصور تحت تأثير تطبيق العلم على الصناعة وازدياد الحاجات حتى لقد ازدادت قوة الانسان وتأثيره في الطبيعة وهذا يجعل الخير والشر معاً فقد ننزع بالعلم في سبيل الفضيلة وقد نستخدمه لغاية وطيفة فلا يمكن تعيين صفة عمل من اعمالنا الا اذا نسب الى الغاية التي تدعها والعلم يهيئ لنا واسطة العمل ونحن نلتخب غايته

وها هنا يمكننا الاشارة الى رأي كانت الذي ذكرناه في أعلاه فقد رأيت ان فيلسوف (كوبنبرغ) حدد موضوع الفلسفة بهذه السؤاليين : ١ - ماذا يمكننا ان نعلم ؟ ٢ - وماذا يجب ان نعمل . وهما سؤالان فلسفيان اساسيتان الاولى مسألة المعرفة والثانية مسألة العمل ولكن النظر في المسألة الاولى قد تغير اليوم لان القصد من مسألة المعرفة في الفلسفة الحديثة ليس البحث عن اسرار العالم وادراك تواميسه بل الغاية من تلك المسألة انتقاء بعض براديه معرفة قيمة العلم مع بيان مبادئه وذكر حدوده

هذا اساس ما تبحث عنه الفلسفة الحديثة : ماهي قيمة العلم وماهي قيمة العمل ولكن الفلاسفة لا يقتنعون حتى في العصر الحاضر بما دون الحقائق النهائية والاسباب القصوى وتوقعهم الى هذا المثل الاعلى عاد على العلم دفع عظيم وعلى ذلك يمكننا ان نعرف

الفلسفة بقوانا : هي نظرية القيم التي تدرس المسائل الانثاقادية المتعلقة بطرائق العقل والمعرفة و بيان قيمة العلم والعمل مع البحث عن الاسباب القصوى والحقائق النهائية للوجود .

٤ - الفارق الحقيقي بين العلم والفلسفة

وسنذكر الان ما اثيرنا اليه في هذا الموضوع من صفات هاتين المسالين الفلسفتين لبيان الفارق الاساسي بين الفلسفة والعلم ليس الفرق الاساسي بين الفلسفة والعلم في الموضوع لان كلا منهما قد يبحث في نفس الامر ولكنها يختلفان في كيفية البحث وغاية النظر قال دور كايم (١) : « عندما نقول ان الاجسام ولزنة وان حجم الغازات مختلف عكسا مع الضغط الذي تحمله فاننا نؤلف أحكاماً تقتصر بها على التعبير عن حوادث معلومة او عن علاقات معلومة بين حوادث معلومة أيضاً ، فهي نوضح ما هو وهذا السبب ايضاً تدعى باحكام الوجود و احكام الحقيقة و هنالك احكام اخرى لا يقصد منها ذكر ما هي عليه الاشياء بل ما هي فيمتها بالنسبة الى الشخص العاقل ، وما هو ثمنها في نظره وتسمى هذه الاحكام احكام القيم »

فأحكام الوجود توضع ماهو و احكام القيم تبين ما يجب ان يكون فقولك الاجسام تسقط نحو مركز الارض حكم وجود ، وقولك الباقبات الصالحات خير عند ربك ثواباً حكم قيمة . والعلوم كلها مبينة من أحكام الوجود لانها توضح نواويس الطبيعة بحقيقتها وما هيتمها على الوجه الخارجى المستقل عن الاعتبارات الانسانية فلا يدخل فيها مفادرة بين الاشياء ولا تسمين بل تعبر عن الحقائق كما هي أما الفلسفة فتركة من أحكام قيم وتسمين قياس بها بين الامور فالمنطق مثلاً هو الصناعة الخيرية التي تعرفنا من اي الصور والمواد يكرن القياس الصحيح فكل أحكام هذه الصناعة أحكام مقادرة يفرق بها بين الخطأ والصواب وكذلك انتقاد

(١) دور كايم Darkheim ' الاجتماع والفلسفة (Sociologie et philos.) ص

العلم في نظرية المعرفة فانه يقادر بين المعلوم وبين لنا قيمة العلم بصورة عامة وفلسفة الاخلاق تقاير بين افعالنا وتقدر بعضها ببعض وتنسبها الى ما فيها من اعتبار الخير والشر فكل هذه الفروع الفلسفية من منطق واثناذ والاخلاق تنحل الى احكام قيم ولذلك فرقوا بينها وبين احكام الوجود بقولهم ان احكام الوجود تذكر النواميس كما هي واحكام القيم توضح افواعا التي تقتضي وجود غاية ما وهذه الغاية في المنطق هي الحقيقة وفي الاخلاق هي الخير اما في (الاستبك) فهي اجمال فالفلسفة هي اذن نظرية القيم (Théorie des valeurs) وبسكتنا ان نحددتها بالصفات الاتية :

١ - نمتاز الفلسفة على العلم بصفاتهما الانسانية المعرفة العلمية خالية من الاغراض والغايات. والمثل الاعلى فيها ان تكون نظرية محضة فلا تطلب الا لذاتها لا لتتائجها البشرية العملية أما المعرفة الفلسفية فلا تتبرأ من الغايات البشرية لانها اهل من المعرفة العلمية فتجمع اذن الى وجهة النظر العلمية وجهة نظر المعرفة العامة فهي نظرية وعملية معاً. الفيلسوف يصور العالم الى الحقائق النظرية (١) ولكنه لا يستطيع ان يتجرد من تأثير نتائج هذه الحقائق في حياة الانسان فيهم بحاجات البشر وامالهم كما يهتم باعمالهم ويعبر عن ذلك كله باحكام قيم وأفكار

٢ - وهذا ما يدعو الى بقاء الفلسفة شخصية تابعة لدخيلة الفيلسوف ومزاجه. لاجرم ان احكام القيم ترمي الى الاستقلال عن الشخص والمذهب لا بد أن تبقى لايبة حلة شخصية تدل على صاحبها

٣ - وهذا ما يدعو أيضاً الى تطور الفلسفة وتبدلها الدائم لان لكل زمان مثلاً اعلى مختلفاً عن المثل العليا السابقة واحكام القيم هذه تتغير تبعاً لتبدل المثل الاعلى في كل زمان تحت تأثير الاكتشافات العلمية فان هذه الاحكام لا تستطيع ان تنقلب

(١) قال كور Guyau في كتاب اشعار فيلسوف Vers d'un philosophe

le Vrai, je sais, fait souffrir

Voir, C'est peut être mourir

Q'importe, ô mon œil regarde

والذي ذلك ان العلم ان الحقيقة، وذلك وقد تكون كروية هي القوت. ولكن انصري يا عيني

ولا تنهي »

الى احكام وجود الا اذا كان المثل الاعلى المنسوبة هي اليه حقيقة وهذا يناق تعريف
المثل الاعلى؛ فالعلم اذن لا يستطيع بنفسه أن يجي هذه الاحكام بحل نظري نهائي
الا ان الفلاسفة توحي ان يحل هذه الاحكام في كل زمان متفقة مع ارتقاء العلم
فحين بعد اكتشافات الفلك وعلم الطبيعة والحياة لم تعد تصور غاية الانسان على
المثال الذي كان يتصوره القدماء فصارت لحياة الانسان وعمله وغايته معنى جديد
مختلف في نظرنا عنه في نظر القدماء يوم كانوا يعتقدون ان الارض هي مركز
العالم فالفلسفة اذن في تبدل دائم وكل فلسفة لا تسير مع الزمان فلسفة بالية

٤ - ينتج من ذلك ان الفلسفة تابعة للعلم . نعم قد تكون الفلسفة سابقة للعلم
في ظهورها لان الانسان كما قال شوبنهاور ، حيوان فيلسوف ، الا ان هذه الفلسفة
الاولى هي فلسفة عامة غامضة يستنبطها الانسان من تجاربه الشخصية فلا قيمة لها
اذا نسبت الى الفلسفة النظرية المستندة الى العلم فقد غير العلم مفاهيم الانسان و بدل
اعتقادات القدماء اعتقادات جديدة . كانت فلسفة الافقيين حذيفة الاساس ملوثة
بالخيالات والاساطير والاورام فاستبدلها الانسان اليوم بفلسفة عقلية مؤسسة
على العلم والتجربة فيينا القدماء يستعملون تعليل الاشياء بنظريات خيالية لا تؤيدها
التجربة نجد الانسان الحديث لا يضع نظرية الا بعد البحث والتحصيل فيجعل
نظريته تابعة للتجربة لا التجربة تابعة لنظريته فالعلم قد خدم الفلسفة باكتشافاته
ولكنه خدمها خدمة اجل من هذه بالعقلية الحديثة التي ولما فصارت الفلسفة تتبع
أثر العلم وتحذو حذوه وصار الفيلسوف يلتزم الاناة قبل الاسترسال في النظريات
الخيالية فالعلم اذن يدير الفلسفة ويهديها - ولكن ما هي خدمة الفلسفة للعلم . الفلسفة
تنفع العلم بما توحي به من الافكار المبتكرة والتجربات الجديدة حتى لقد قال
كلود برنارد ان الفلسفة تيمت على إيقاظ واستنهاج الحركة النافعة في العلم ،
وقال ايضاً : الروح الفلسفية الحقيقية هي التي تحيي العلوم بتوقاها الى العللا فتجعلها
خصوية وتعملها على تحري الحقائق التي تكون خارجة عن ساحتها ...
الفلسفة تجعل العلم يسير الى منبع الاشياء او الى علينها ، وقال ايضاً : انت

الاتحاد المتين بين العلم والفلسفة يعود على كليهما بالنفع (١) ، وفي الحق إذا انقطعت حلقة الاتصال بين العلم والفلسفة حاق الفيلسوف بخياله في سماء الاحلام وابتعد عن العلم والتجربة وصار العالم ضالاً لا يتوق الى غاية سامية فخير لها ان تنب ينصلا ويتعاونوا . وهذا لا يعني ان تكون العلوم متدرجة كلها في الفلسفة لان الاتصال لا ياتي بالاستقلال وكثيراً ما تبحث الفلسفة على الاكتشاف العلمي .

كان ديكرت يناق وارس الشبهة ولورين الحرية بلادة الله لان الله مبدا كل شيء وارادته تضمن وجود العالم وتعلق قوانين الحركة بالارادة الله ادى الى نظرية الميكانيكية والتطور ونظرية الميكانيكية هذه هي اساس نظرية انتشار البور بالاعتزاز وقد اصاب ديكرت من قوانين الطبيعة بهم والتمت تأثير هذه الفئات الفلسفية السابقة

فالعالم الذي لا يتوق الى غاية سامية قد تحصر التجربة انظاره ولجأه من الادعاف والفلاسوف الذي لا يستند الى العلم والتجربة بهم في الضلال

٥ - تقسيم دروس الفلسفة

لقد مضى قولنا في تعريف الفلسفة وذكر صفاتها وعلاقتها بالعالم ونحن ذاكرون الان اقسام دروس الفلسفة ان لا بد للطالب ان يطلع في اول هذا الكتاب على ما جرينا عليه في تقسيمه

١ - علم النفس وعلم الاجتماع - كان علم النفس في نظر الافنديين عقلاً محضاً يبحث عن الروح ونحن في الحق جديران بسمي فلسفة النفس الا انه قد أصبح الان شبيهاً بجميع العلوم الاخرى لاتباع الطريقة التجريبية وصار مرئياً ومن احكام وجوده لا من احكام قيم فهو كعلم الاجتماع (٢) علم وضعي منفصل عن الفلسفة ولكننا سنبينه في هذا الكتاب بدراسة علم النفس لانه الاساس الذي عليه مدار المباحث الفلسفية الاتقادية من فهم طرائق العقل ومعرفة قيمة العمل الانساني فحين ندرس علم النفس لا لاننا نعدّه فلسفاً من الفلسفة بل لاننا نعتبره اساساً ضرورياً لها وهو اكثر العلوم فائدة بها لانه يبحث عن قوانين النفس التي

(١) كلود برنار Claude Bernard مقدمة الطب التجريبي (Introduction à l'étude

de la médecine expérimentale) قسم - ٢ - فصل ١

(٢) راجع طريقة علم الاجتماع في الفصل في بحث العلوم الاخلاقية

ينطوي فيها كل شيء

٢ - المطلق والاخلاق والاستنباط - وهي دراسات قانونية Normatives (١) فالغاية من المطلق البحث عن الصور التي يعرف بها القياس الصحيح من القواعد مع انتقاد المعرفة وبيان الطرائق التي يذهبها العقل للوصول الى الحقيقة في مختلف العلوم وبسمى هذا البحث فلسفة العلوم والغاية من الاخلاق البحث عن القواعد والسبل التي ينبغي للانسان ان يسلكها في حياته ومعنى قولنا قانونية ان هذه المباحث مركبة من احكام قيام لا من احكام وجود فهي لا تكفي بإيضاح حقيقة الناموس بل تبين لنا القاعدة التي يجب اتباعها

٣ - ما بعد الطبيعة - ولا نصل للمباحث الفلسفية إلى نهايتها الا اذا توجهت بما بعد الطبيعة وهذه المباحث هي القطب الذي تتجه اليه أنظار كل فيلسوف أضف الى ذلك أن انتقاد المعرفة يؤدي بالضرورة الى البحث عن امكان هذه الدراسة وغايتها



(١) ودرج Normative هذه الكلمة مشتقة من كلمة Normة Normة وبنيتها في

١ - مصادر عربية

- ١ - الغزالي : ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة - عيون الغزالي - الجمع بين رأي الحكميين
الافلاطون و ارسطو ٢ - ابن سينا : منطق المشرقيين - مخطبات الاشارات القرطبي في الحكمة
والطبقات - طبع مصر ١٩٠٨ - الشفاء - النجاشي - مختصر الشفاء - جامع البزائع ٣ - الغزالي :
مقاصد الفلاسفة - تهافت الفلاسفة ٤ - ابن رشد : فصل المقال في بيان الحكماء الشرعيين الاتصال
مختصر ما بعد الطبيعة - تهافت التهافت - الكشف عن مناهج الادلتي بفتاح الله ٥ - ابن طفيل :
حي بن يقطان ٦ - ابن خلدون : المقدمة ٧ - الشهرستاني : الملل والنحل
٨ - امين واصف بك : كتاب اصول الفلسفة (القاهرة مطبعة المعارف ١٩٢٦) - يحتوي
على عدة ذات فلسفية (آخر) ٩ - احمد امين : مبادئ الفلسفة - مطبعة دار الكتب
القاهرة ١٩٠٨ ١٠ - حنا اسعد قهوي : تاريخ الفلسفة (القاهرة ١٩٢١) ١١ -
محمد بدر : تاريخ الفلسفة في المشرق وما بعد الطبيعة

٢ - مصادر اجنبية

- 1- Baudin : Introduction générale à la philosophie 2 - Cuvillier
Manuel de philosophie t. 1 3- Roustan : Leçons de philosophie
4 - A. Rey ; Psychologie (*Manuel*) 5 - Dunan : Philosophie
générale 6 - Thomas : Cours de philosophie 7 - Brunschvicg ,
Introd. à la vie de l'esprit : Le Progrès de la Conscience. in-
troduction. 8- Abel Rey. La philosophie moderne, chap. I et VIII
9 - Bouteux. Du rapport de la philosophie aux sciences (*in*
Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1911, p. 417-435)
10 - Bergson, L'intuition philosophique (*Ibidem*, même No)
11 - Gilson, Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civi-
lisation [*Ibidem*, Avr. 1927, p. 169 - 176] 12- Cresson, Les cou-
rants de la pensée philosophique [*collection A. Colin*] . —
13 - Aug. Comte, Cours de philosophie positive leçon 14 -
Goblot, Système des sciences, chap. XVIII 15 - Durkheim, Les
jug. de valeur et les jug. de vérité (*in* *Revue de Métaph.*
juil. 1911, p. 437 - 453) , 16 - Bougié, Leçons de sociologie
sur l'évolution des valeurs. chap. I 17 - Essertier, Formes inf.
de l'explication, conclusion.

٣ - مناقشات شفاهية

١ - ما هو معنى تقديم الفلسفة ٢٩ - مناقشة رأي الوضعيين ٣ - علاقة الفلسفة بالعلم

٤ - الانشاء الفلسفي

١ - اوضح وناقش هاتين القاعدتين : ١ - اذا أردت الحقيقة فابك طريقها بكل نفسك ب - تجنب في المسائل المتنازعة كل المشاغل الاخلاقية (اقول احكام الوجود عن احكام القيم) (بكالوريا - فلسفة طرلوز ١٩٠٥)

٢ - هل للفلسفة موضوع وطريقة خاصة بها (بكالوريا - برانسون ١٩٢٥)

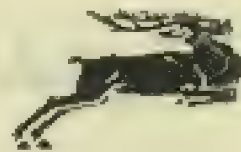
٣ - ما هي الفلسفة في نظرك وما هي منقبتها (بكالوريا دييجون ١٩٣٦)

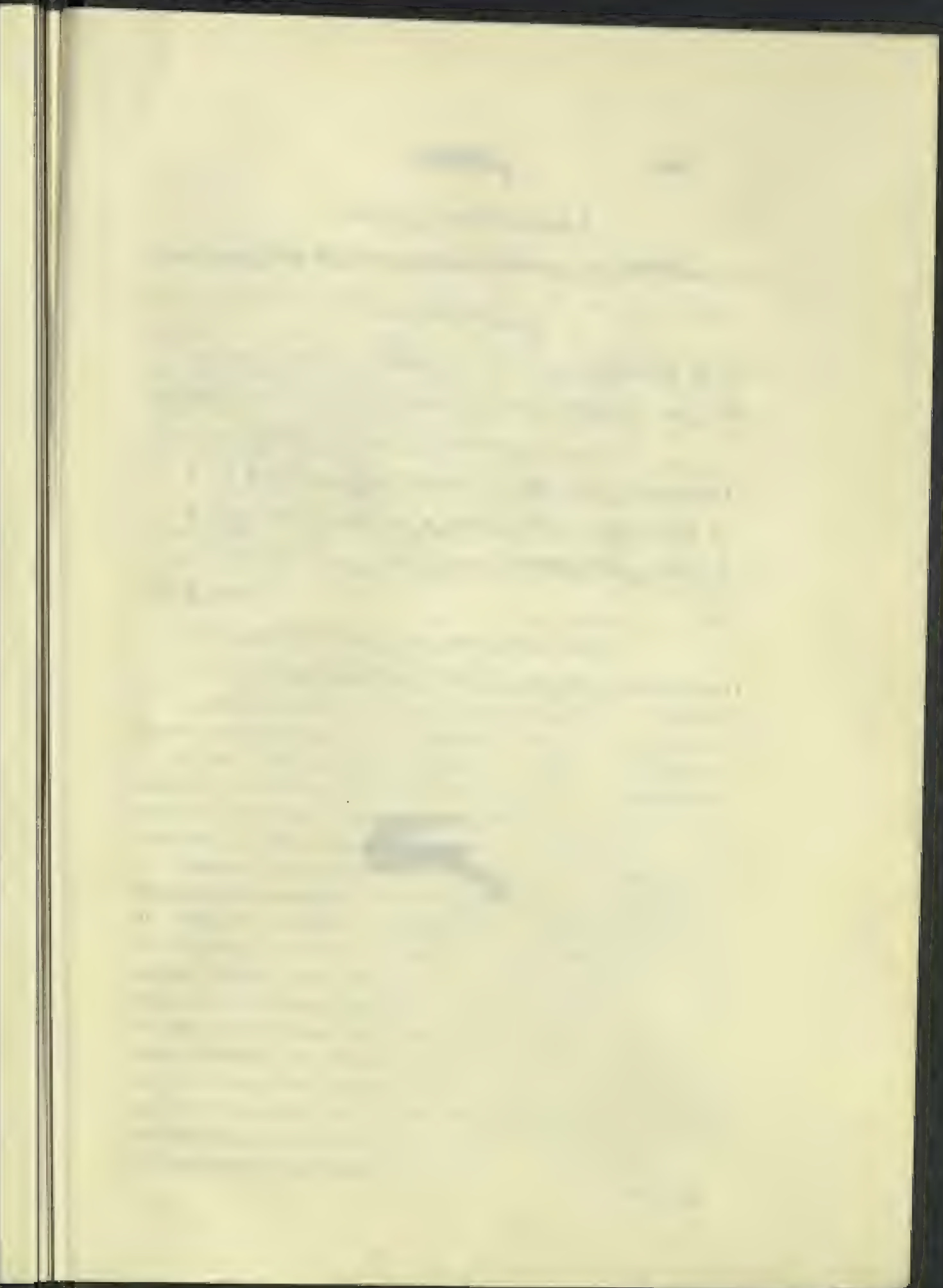
٤ - ما هو الفكر العلمي وما هي نسبه الى الفكر الفلسفي (بكالوريا -

غرنوبل ١٩٢٦)

٥ - هل يحق للعالم ان يجادل ما يجري حوله في العلوم الاخرى

٦ - اوضح وناقش قول افلاطون ، ، الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة ،





البسيكو لوجيا

علم النفس

الكتاب الاول

المسائل العامة

ليجاء اليك يا
مخلصنا

يا ربنا

يا ربنا

الفصل الاول

موضوع علم النفس وتعميقه

١ - نظرة في تاريخ علم النفس

قال هو فيدنغ (١) : يمكن الاستدلال على حقيقة العلم تاريخه كما يستدل على الشخص بترجمة حياته (Histoire de la philosophie moderne trad. française t.1 - p. 1) ولذلك فتح ذاكرون في أول هذا الكتاب فبذة من تاريخ علم النفس لتتبادر كيف توصل هذا العلم بالتدرج الى الاستقلال عن الفلسفة .

١ - بعض الموانع التي أخرت استقلال علم النفس

لا يزال علم النفس اليوم في أول نشأته - فما هي الاسباب التي عاقته حتى أيامنا هذه عن الانصاف بصفات العلوم الوضعية ؟

لقد لفتت المباحث النفسية أنظار الفلاسفة منذ القدم وقبلها وجد فيلسوف لم يكن له في البحث عن النفس وطبيعتها أثر ، وما حدا الفلاسفة على البحث عن ذلك إلا رغبته في بيان القواعد الخلقية التي ينبغي للإنسان اتباعها في حياته . وقد كانت مباحثهم خاضعة لقوانين فلسفية ، وكان تحليلهم للأمور النفسية عميقاً وكان لا تأثرهم بحس وجمال ومع ذلك كله لم يترصلوا الى تأسيس علم النفس على أسس وضعية ، لأن أفكارهم كانت خليطاً من الخيال الفلسفي والاعتبار العلمي - فلا مباحث (افلاطون) و (ارسططاليس) ولا نظرات (بلون) و (مار كوريل)

(١) هارالد هو فيدنغ : Harald Høffding (١٨٤٢ - ١٩٣١) فيلسوف دانماركي

يميل الى التجربة والخيال معاً أشهر مؤلفاته :

1 - Psychologie fondée sur l'expérience 2- Morale
3- Philosophie de la religion 4- Histoire de la philosophie
moderne 5 - La pensée humaine 6- La philosophie de
Bergson 7- La relativité philosophique.

— بالرغم من إصابتها الغرض — بمجرد من الاعتبارات الفلسفية البعيدة .
فباحث علم النفس كما ترى قديمة بصعب الاعتماد الى أول تاريخها وقد جهل
اليونان أنفسهم والعرب والاوربيون حتى القرن التاسع عشر ما لتطبيق الطريقة
العلمية والاسلوب الوضعي على المباحث النفسية من الأثر .

ألف ارسطو في القرن الثالث قبل الميلاد كتاب النفس (*Traité de l'âme*)
فمع ان هذا الكتاب يحتوي على تحليل عميق لكثير من الاقاعيل النفسية تجد فيلسوف
اسطاجير (١) يدخل في بحث الادراك طريقته الفلسفية المعروفة فيقسم الموجودات الى
موجود بالقوة وموجود بالفعل ويفرق بين المادة والصورة فكانت مباحثه
فلسفية اكثر مما كانت علمية وكان كل باب من ابواب كتابه يتصل بفرض فلسفي
وهذا ما يبعث على تأخير استقلال علم النفس لان الفلاسفة لم يحددوا موضوعه ولم يتجردوا
من غاياتهم الفلسفية في البحث عنه : فاما نقل عن ديكارت انه كان يشك في الذاكرة
لا لان التجربة عودته ذلك بل لان هذا الشك مستند الى رأيه في طبيعة الزمان
و (لينين) ينكر تأثير النفوس بعضها في بعض لانه يعتقد أن الجوهر الفردية التي
يسمىها بالموناد (*Monade*) لا يمكن تداخلها .

ب فانت ترى ان الفلاسفة لم يحرروا علم النفس من التصورات الخيالية والبياني
الفلسفية ولا يمكن انفصاله عن رتبة الفلسفة إلا اذا تفيد بالواقع وصارت
حجواته خاضعة للملاحظة والتجربة .

ان وصف الجنة وأنهار العسل والاسماك في رسالة الغفران ليس حقيقة بل
خيالي وكذلك وصف السماء في كتاب الاميرة الالهية لدانت (٢) فهو لا يصف
ما شاهد بحسه بل ما ابداع بمخيلته . وبذهب بنسب الفطن الى ان وصف الفلاسفة
لحوادث النفس كان شبيهاً بوصف (دانت) للسماء لانهم لا يشاهدون الحوادث كما
هي بل كما يجب أن تكون بالنسبة الى غاياتهم الفلسفية .

(١) دمي ارسطو بالاسطاجيري لانه من اهل اسطاجير وهي مدينة في مقدونيا

(٢) مر دانت [Dante] (١٢٦٥ - ١٣٢١) الشاعر الايطالي ولد في فلورنسا والف

الاميرة الالهية « *Divine Comédie* »

ومما عاق علم النفس عن التكامل منذ القدم اتجاه نظر الانسان تحت تأثير ضرورات الحياة الى الانبياء المادية قبل الاشياء المعنوية . والحياة تقتضي العمل قبل النظر (١) قال هوبدينغ : تقتضي حياتنا الاولى الطبيعية في الادراك الحسي والتخيل لا في التأمل ذلك لان الانسان كان عمياً قبل ان صار نظرياً . ويشترط في خيره وشره أن ينسى نفسه و ينصرف بكليته ، الى العالم الخارجي ، (٢) فلا يترفع عن المحسوس ولا يتجرد عن المادة ولا يدرك جمال الصور العقلية إلا بعد ادراكه درجة عالية من المعرفة والتهديب . وماذا ينفع الانسان الابتدائي ان ينظر الى نفسه وينسى العالم الخارجي . وهل يستطيع اتقاء أخطار الطبيعة والحيوانات الضارية والحوادث المفاجئة اذا استغرق في النظر الى نفسه وتأمل حياته الداخلية . ان حياة التأمل تستلزم درجة عالية من الحضارة .

٢ - منشأ البسيكولوجيا العلمية

ونحن اذا كررنا الان كيف توصل العلماء في العصر الحاضر الى جعل علم النفس مستكلاً شروط العلم الوضعي

١ - وجهة النظر الشخصي

(١) الذين انتهى اليهم فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة من فلاسفة الانكليز طائفة يدعون بفلاسفة التجربة (Empiristes) فقد قرروا تأسيس علم النفس على المشاهدة إلا أن طريقتهم كانت شخصية بنظر فيها العالم الى نفسه فيصف ما يجري فيها من الحوادث الداخلية . وقد اكلوا هذه الطريقة بطريقة تحليل ارجعوا بها الحياة النفسية الى عناصرها الاولى .

والمشهورون من هذه الطائفة هم (جرجن لوك) (٢) John Locke

(١) انظر الانسان الى الحياة قبل اضطراوه الى الفاسقة وهذا ما يعبرون عنه بقولهم :

[L'homme a dû vivre avant de philosopher]

(٢) هوبدينغ ، راجع كتاب علم النفس النفس على التجربة Esquisse d'une Psychologie

fondée sur l'expérience - ص ٢

(٣) ولد جرجن لوك في انكلترا قرب مدينة برينول سنة (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم درس الطبييات

و (داويدهوم) David Hume و (جيمس ميل) James Mill و (ستوارت ميل) Stuart Mill و (توماس بروفن) Thomas Brown و (الكساندر بن) Alexandre Bain و (هربرت سبنسر) Herbert Spencer

إلا أن الساق منهم (جوهن لوك) وحده وهو القائل باستقلال علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة فقد زعم في كتاب العقل البشري *Essai concernant l'entendement humain* (١٦٩٠) أنه سيتبع في دراسة النفس مبادئ: أولاً أن يجعل نفسه موضوعاً لمشاهدته وثانياً أن تكون حاله في المشاهدة كحال المشاهد الطبيعي البسيط ولم يكن هدفه البحث عن حقيقة النفس و ماهيتها بل كان يريد أن يوضح كيف تتولد المفاهيم العقلية المركبة من الصور النفسية البسيطة .

وقال (داويدهوم) (١) في كتابه المعروف بعنوان تحريات في العقل البشري *Recherches sur l'entendement humain* : أن علم النفس أشبه بجغرافيا العقل وأنه يمكن تحليل جميع الأحوال النفسية بحادثة تداعي الأفكار .

وقد حذا (توماس بروفن) و (جيمس ميل) و (ستوارت ميل) وجميع فلاسفة التداعي حذو (داويدهوم) واتبعوا المبادئ التي وضعها لوك من قبلهم وزادوا عليها من غير أن يعتمدوا على هذه الفكرة كالجريفة الأولى ولكنهم اتبعوا جميعاً

والغالب فيهم : فذهبوا إلى أنسا فقام فيها من ١٦٧٨ - ١٦٦٩ وكانت مولاييه محل إقامته في تلك المدة ثم انتقل إلى مولانده هراً من السنوارين مع غلبوم أورانج مفضلاً ملكياً لتجارة واستعمرات بوضع كتاباً في الحكومة المدنية *Traité du gouvernement civil* وكتاباً في التربية *Pensées sur l'éducation* ورسائل في التسامح *Lettres sur la tolérance* . كتاباً في العقل البشري *Essai concernant l'entendement humain* . وقد عارض ديكرات هذا الكتاب وأبعد نظرية المعاني القلرية وقال أن كل المفاهيم إنما تنشأ عن الحس والتأمل .

(١) *ملويده هوم (David Hume) - (١٦٦١ - ١٧٧٦)* ولد في اديمبرغ كانت اراؤه تحريكية ، طلق على النفس انتقاداً بركلي في ثلاثة وكان يزعم أن الأفوس البشريه مقبولة ، أشهر مؤلفاته : (١) *Traité de la nature Humaine* (٢) *Recherches sur l'entendement humain*

كما رأيت طريقة شخصية في البحث والتحليل .

والفلاسفة الاسكتلنديين رأي في طريقة علم النفس وموضوعه يمكن ضمه الى الرأي الاول فان هؤلاء الفلاسفة ومنهم (ريد) Reid و (دوغالدستوارت) Dugald Stewart اتبعوا طريقة الملاحظة الداخلية وفصلوا علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة قال توماس ريد (١) : « ان حقيقة الارواح والاجسام مجهولة لدينا فنعن نعرف بعض افعال الاولى وبعض خواص الثابتة وبذلك وحده فقط نستطيع أن نعرفها ونصفها » (٢) وقال دوغالدستوارت (٣) « ليس لاراء ما بعد الطبيعة الباقية عن حقيقة الجسد والنفس صلة طبيعية بالبحث عن النواحي التي تخضع لها هذه الحوادث فقد يختلف طبيعان في علة الجاذبية وبتفقان تماماً في قوانين الطبيعة وكذلك فان النتائج التي يوصل اليها في درس الروح البشرية بمشاهدة حوادثها لا علاقة لها أبداً بالاراء النافذة في حقيقة الروح وماهيتها » (٤)

(٢) وقد اتبع كوندياك (٥) Condillac في فرنسا طريقة حسية سار على

(١) هو توماس ريد Thomas Reid رئيس للمدرسة الاسكتلندية ولد في سترلينج Strakhen بالقرب من ابردين Aberdeen انتقد مذهب (لوك) و (داويد هوم) واسس فلسفته على النفس المشترك . اشتهر مؤلفاته : ١- مباحث في العقل البشري Recherches sur l'entendement humain (٢) تجربة في الملكات العقلية - Essai sur les facultés intellectuelles.

(١) راجع كتاب الملكات العقلية ج ١ ص ١

(٣) هو دوغالدستوارت Dugald Stewart الفيلسوف الاسكتلندي ولد في ادنبرغ (١٧٦٣ - ١٨٢٨) اتبع مذهب توماس ريد . اشتهر مؤلفاته : (١) عناصر فلسفة الروح البشرية Elements de la philosophie de l'esprit humain. (٢) خطوط لفلسفة الاخلاق Esquisses de philosophie morale

(١) راجع فلسفة الروح البشرية ص ٥

(٥) كوندياك ويدعى (Etienne Bonnot, abbé de Condillac) ولد في غرنوبل (١٧١٥ - ١٧٨٠) نظريته في علم النفس حسية ولكنه كان في ما بعد الطبيعة روحياً . وقد بين في المطلق اهمية الاشراك واشهر مؤلفاته (١) كتاب في منشأ العلوف البشرية Essai sur l'origine des connaissances humaines (٢) كتاب في المذاهب Traité des systèmes (٣) كتاب الاحساسات Traité des sentiments (٤) كتاب

أثرها (تين) من بعده في القرن التاسع عشر .

قال كوندياك في كتاب منشأ المعارف البشرية أنه يريد أن يبحث فيه عن
أفاعيل النفس فيبين ما هو تاريخ المعرفة وما هو منشؤها لا ما هي طبيعتها وما هي
ثم ذكر في كتاب الاحساسات *Traité des sensations* نظرية التمثال (١) التي
تحليلها ليوضح بها كيف تتشكل الملكات العقلية من الاحساسات وتدعى نظريته هذه
بالنظرية الحسية *Sensualisme* او نظرية تولد الملكات العقلية كلها من الاحساس .

وكان تين (٢) *Taine* على رأي كوندياك فزعم في كتاب العقل ١٨٧٠
L'intelligence أن الملكات العقلية تتولد من امتزاج الاحساسات كما تولد الاجسام
المركبة من امتزاج الاجسام البسيطة وزاد على ذلك ان الاحساسات نفسها مركبة
يمكن تحليلها الى عناصر ايسر منها .

وعلى ذلك فان طريقة هذين الفيلسوفين طريقة تحليل الا انها شخصية صناعية
لا يؤدي التحليل فيها الى اكتشاف العناصر الحقيقية التي تتركب منها افاعيل النفس
بل يؤدي الى تأسيس كيمياء ذهنية كأنما النفس تنحل إلى اتومات (جواهر فردية)
شبيهة بالاتومات المادية التي تنحل اليها المادة .

ولم ترق طريقة كوندياك لكل الفلاسفة الفرنسيين فصار (روايه كوللار)
Royer-collard (وجوفروا) *Jouffroy* (وغارنيه) *Garnier* الى ان نظريته صناعية
س وأنه يكفينا اتباع طريقة المشاهدة الداخلية لوصف حوادث النفس كما يتبع في وصف

الحيوانات *Traité des animaux* (٣) لغة الحساب *Langue des calculs*

(١) نظرية التمثال (*Statue*) وهي نظرية تحليل كوندياك التي وضعها لتشكل الملكات العقلية فتصور
تمثالاً متحركاً على صورة انسان الآلة معبوم الخواص ثم قال اعط هذا التمثال حاسة البصر ثم حاسة
السمع ثم حاسة اللمس الخ .. تباعاً وامتزج هذه الاحساسات بعضها ببعض تصل في النهاية الى تشكيل
الملكات العقلية كلها

(٢) *Hippolyte Taine* [ولد في فوريه *Wouziers* (١٨٢٨-١٨٩٣) وهو فيلسوف ومؤرخ وفقاه معاً . وقد جند منصب كوندياك المسي والف في
الغلسة آنذاك فيه اشهرها . الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر *Philosophes*
L'intelligence française du XIX siècle. (٣)

الموجودات الحية طريقة المشاهدة الخارجية .

وقد ذهبوا إلى ما ذهب اليه الاسكوتلنديون ونقلوا فلسفتهم إلى فرنسا . قال جوفروا (١) في مقدمته على كتاب (دوغالد استوارت) Dugald Stewart في الفلسفة الاخلاقية : « إن افراد دراسة العلوم الطبيعية وحدها بالتجاسع في هذه السنوات الحسنة الاخيرة جعلنا نعلم على الرأي القائل إنه لا صحة للحوادث الا إذا وقعت تحت حواسنا أو أمكننا على الأقل مشاهدتها بيقين . فحين نقبل تماماً ان كل ما نستطيع معرفته من الحقيقة يتحل الى حوادث نشاهدها واستدلالات نستنبطها منها إلا اننا مع ذلك لا نعتقد أبداً أنه لا حقيقة الا للحوادث التي تقع تحت حواسنا ، بل نعتقد ان هنالك حوادث من طبيعة اخرى لا نراها بالعين ولا نلمسها باليد ولا نسمعها بالأذن بل ندركها بالشعور وهذه الحوادث هي الحوادث النفسية وقد قرر جوفروا أنه ينبغي في مشاهدة الحوادث النفسية الابتعاد عن كل الاعتبارات الفلسفية الا انه لم يحافظ على هذا المبدأ بل ظل يعتقد كفيكتور كوزن (٢) Victor Cousin وجميع الانتقائيين (٣) Eclectiques أن علم النفس مقدمة ما بعد الطبيعة

ومن نسج على منوال الانتقائيين (مين دو بيران) Maine de Biran ١٧٦٦-١٨٢٤ فقال بوجود استقلال علم النفس عن غيره من العلوم واستناده الى المشاهدة الصادقة وهو اول فيلسوف كان له أثر عظيم في تحرير علم النفس (٤)

(١) جوفروا Théodore Jouffroy (١٧٩٦-١٨٤٢) متنازل على استانه فيكتور

كوزن باعتباره بطل علم النفس حتى جعله اسم الفلاسفة . أشهر مؤلفاته : -

Mélanges philosophiques . ٢. Cours du droit naturel .

(٢) فيكتور كوزن Victor Cousin ولد في باريس . [١٧٩٢ - ١٨٨٧] فيلسوف

وسياسي معاً مؤسس مذهب الانتقائيين وهو مذهب روماني - سطفي . أشهر مؤلفاته : كتاب الحقيقة

والجمال والخير Le Vrai, le beau et le bien

(٣) مذهب الانتقائيين « Eclectisme » أصلها في اليونانية اكلكتيسموس - Eklek-

tismos ويقال له أيضاً مذهب الاصطفائيين او المستقدين وهو المذهب الذي يجمع بين الآراء . فينتقي

من كل مذهب خيار آرائه ويختارها الى افضل ما في المذاهب الأخرى

(٤) مين دو بيران Maine de Biran فيلسوف فرنسي ولد في برجران Bergerac

و ١٧٩٦ - ١٨٢٤ مذهب روماني إلا انه كان في طبيعة الفيلسوف البسيكولوجيا التجريبية له في الارادة

والجهد النفسي مباحث قيمة

ب - وجهة النظر الخارجي

بينما الفلاسفة الروحيون يؤسسون علم النفس على المشاهدة الداخلية تجد أفلاسفة^١ الطبيعيين من أطباء وعلماء يستندون في مباحثهم النفسية إلى طريقة المشاهدة الخارجية لأن للحوادث النفسية آثاراً خارجية يمكننا مشاهدتها كما يمكننا مشاهدة الحوادث الطبيعية. وقد انقسموا في هذه الطريقة شعباً فمنهم من يكتفي ببيان علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الجسدية ومنهم من يبحث في علاقة هذه الحوادث بالمؤثرات الطبيعية الخارجية حتى لقد وسعوا البحث في دراسة هذه الآثار فتناولوا الأطفال والحيوانات والاقوام الابتدائية ودرسوا امراض النفس واختلاف الحوادث النفسية باختلاف الجماعات.

١ - الإطباء يبحثون غالباً عن علاقة النفس بالجسد وهذا ما يسمونه بالبيكوفيسيولوجيا (Psycho-physiologie) وأول من أشار إلى ذلك من فلاسفة العصر الحاضر (ديكارت) و (مالبرانش) والطبيب الانكليزي (هارتي) ١٧٤٩ (Hartley) ولكن المؤسس الحقيقي لعلم البيكوفيسيولوجيا هو (كابانيس Cabanis) الذي كان لكتابه المسمى علاقة الجسد بالنفس اثر عظيم في علم النفس الحديث ومنهم (لافاتير) Lavater و (غال) Gall و (بروكا) Broca و (بروفنسيكار) Brown Séguar وغيرهم من المتأخرين.

٢ - أما علماء الطبيعة فقد أرادوا أن يطبقوا على علم النفس طريقة العلوم الطبيعية في التجريب والقياس فأسسوا هذه الغاية مختبر نفسية واستبدلوا في مباحثهم الطريقة الكيفية بالطريقة الكمية . وويلهم وندت (١) أول من أسس مختبراً نفسياً في أوروبا ١٨٧٩ وقد ازدادت هذه المختبرات اليوم في ألمانيا والولايات المتحدة ويمكن ضم طريقة الاختبارات العقلية (Méthode des tests) المستعملة اليوم بكثرة إلى هذه الطريقة التجريبية وهي طريقة يوصل بها

(١) ويلهم وندت Wilhelm Wundt ولد في نيكارو Neckarau من أعمال

[باد] في ألمانيا ١٨٣١ - ١٩٢٠ علامة القوم في البيكولوجيا العقلية ، كان فيلسوفاً وعلماء بميد النظر دقيق اللسان وكان ذا نزعة ومنهجية انتباهية إلا أنه لم يتفقد قنوده قائله به الأمر إلى أنه أسس فلسفة على الارادة .

إلى معرفة قوة الملكات العقلية ووجودها في الاشخاص والجماعات بأساليب مختلفة .
وأول من فكر في تأسيس علم نفسي كمي (هربارت - Herbart) (١) فقد قال
إن حياة النفس خاضعة لنواميس طبيعية كتجزم السماء . وأنه ينبغي أن يطبق على
دراستها طريقة العلوم الطبيعية . وذلك بقياس أفعالها وكيانها . وقد جرى على
هذا المتوال من بعده (ويبر - Weber) و (فيشنر - Fechner) فأسس هذا
الآخر طريقة في قياس الاحساس وكان (هيلمولتز - Helmholtz) أيضا تأثير كبير
في البحث عن حقيقة الاحساسات .

وأول من فكر في تأسيس مخبر نفسي في فرنسا (بونيس - Baeunis) فحدث
هذا المخبر في جامعة السوربون وكان لالفردييه (٢) Alfred Binet فيه شأن عظيم جمع
إلى طريقة المخبر التجريبية طريقة استنباط ما يجري في نفس الشخص بالقاء بعض
الاسئلة عليه وقد طبق ذلك على البداغوجيا وحذا حذوه في طريقته عالم مبرسة
فيرزبورغ Würzburg الألمانية (Kulp, Bühler, Marbe) ثم أوجد سنة ١٩٠٥
مع الدكتور سيمون Dr. Simon سائلا مقريا لقياس الذكاء لم يعتمد أن انتشر في العالم كله
حتى لقد زاد الأمر كيون عليه تعديلات عديدة فطبقوا أساليب الاختبار على الجيش
إبان الحرب العامة وصاروا اليوم في أوروبا وأمريكا يقررون لكل شخص عملا
متناسباً مع استعداده ويتنبهون لكل عمل شخصاً مستكلاً شرط استعداد الاستعداد

(١) جان فريدريك هربارت (١٧٧٦ - ١٨٤١) ولد في (أولندورغ) ليوسف غفلي ملك
طريقة (فيشت) Fichte (وكت) رغاليفيا . كانت له في علم النفس والفيزياء وما بعد الطبيعة
أثر عظيم .

(٢) ولد الفردييه في نيس (١٨٥٧ - ١٩١١) عين في مخبر علم النفس في السوربون على
أثر وفاة (بونيس) وأسس مجلة السنة النفسية سنة ١٨٩٢ - ولا يزال اليوم في باريس مجلة نفس
جمعية الفردييه غايتها دراسة نفس الطفل وتربيته أما أشهر مؤلفات يده فهي :

١ - اختلال الشخصية Altération de la personnalité

٢ - مدخل البسيكولوجيا التجريبية Introduction à la psychologie expé.

٣ - دراسة الذكاء التجريبية Etude expérimentale de l'intelligence

٤ - بسيكولوجيا التاكمة Psychologie du raisonnement

٥ - الأفكار الحديثة في الاطفال Idées modernes sur les enfants

٦ - (٧)

النفسى له (١)

٣ - ولم يكتف علماء النفس بدراسة الاحوال النفسية في الانسان الراشد المتعمدن بل وسعوا دائرة بحثهم فتناولوا دراسة الطفل ودراسة العروق البشرية فوجدوا أن الاحوال النفسية تختلف باختلاف الاعمار والاجناس والجماعات حتى لقد فرقوا بين الرجل والمرأة في ذلك ودرسوا جميع الصور النفسية فاستنبطوا منها أموراً عامة وكان لهذه الطريقة في علم النفس احسن تأثير .

فالذين درسوا نفس الطفل كثيرون نخص بالذكر منهم : بربر (١) و (بالدين) و (سالي هال) و (الفردينه) و (دوى) (٢) و (كلابارد) (٣) و (بياجه) و (سولي) و (دكرولي) فقد بينوا أن نفس الطفل تمر بمراحل مختلفة وأن لكل مرحلة صفات خاصة .

وقد بين علماء الاجتماع ما للبيئة الاجتماعية من التأثير في نفس الفرد فبحثوا في هذه الناحية عن التأثيرات المتبادلة بين الأفراد واورد : جبريل تارد ، G. tarde آراء صائبة في التقاليد والتقاليد حتى لقد ألف كتاباً في قوانين التقليد Les lois

(١) طريقة الاختبار العقلي (Méthode des tests) وكلية تيسر التكريرة نسل على كيفية اختبار الصفات الجسدية أو العقلية في شخص ما كتقدير طوله وقياس قوة حواسه ومعرفة استعماله للحساب الذهني مع تعيين درجة خياله وفأكره وغير ذلك . إذا قلت تعلية السطح حرف الكافي من هذا النص الذي نقرأ نشطت أن تبين درجة انقراحه وسرعة حركته . لقد انتقد الفلاسفة هذه الطريقة إلا أن نتائجها العملية لا تخفى من القادة .

(٢) - « بريهر Preyer » ١٨٤١ - ١٨٩٧ . عالم ألماني له في البسيكولوجيا وعلم منافع الاعضاء آثار قيمة اخص في البحث عن نفس الطفل . أشهر مؤلفاته : روح الطفل (L'âme de l'enfant) - ١٨٨١

(٣) دوى (Dewey) ولد في بورلينغتون Burlington ابتدأ في جامعة كولومبيا في نيويورك (١٨٥٩) وهو فيلسوف النضر في التربية والتعليم وأحد اساطين فلسفة العمل . أشهر مؤلفاته : المدرسة والاجتماع تمريب (ديمترى قندلنت) ومدرسة الله .

(٤) كلابارد (Claparède) عالم سويسري جعل منه البحث عن حالات الاعطال النفسية وهو مدير معهد جان جاك روسو في جنيف وصاحب مجلة Archives de psychologie أشهر مؤلفاته : روح الطفل Psychologie de l'enfant طبع في جنيف للمرة الثانية سنة ١٩٢٠

de l'imitation بين فيه كيف يتم تأثير النفوس بعضها في بعض أضف الى ذلك أيضاً ما أورده علماء الاجتماع من المباحث النفسية الاجتماعية فقد قرروا في روح الاجتماع وجود عقلية مشتركة بين الافراد وقالوا إن هذه العقلية تختلف بحسب الجماعات حتى انتهى الامر بالمدرسة الألمانية إلى تأسيس فرع لعلم النفس سموه بـ *Psychologie des peuples* وكان للفيلسوف الافرسي (له في برول Lévy-Bruhl) مباحث قيمة في بـ *Psychologie des peuples* الاجتماعية الابتدائية المتوحشة أدت الى القول بوجود عقلية ابتدائية من نوع خاص شبيهة بعقلية الاطفال

٤ - والقدماء من علماء النفس أعملوا دراسة نفس الحيوان فانبرى لهذا البحث طائفة من علماء التاريخ الطبيعي فوصفوا خصال الحيوانات وغرائزها وقالبوها بعادات الانسان واختلفوا سموا فرعاً لعلم النفس سموه بـ البسيكولوجيا المقارنة (*Psychologie Comparée*)

وطبقهم في هذا البحث طريقة موضوعية خارجية لان اتباع الطريقة الشخصية الداخلية قد يؤدي إلى إسناد بعض الصفات الانسانية إلى الحيوان فيبقى شعور الحيوان غير معلوم بماهيته وحقيقته . لان النفوذ اليه غير ممكن ولذلك فان الطبيعيين تحاشوا البحث عن أحوال الحيوان الداخلية فاقصروا على ظاهر ما يبدو من خصاله وغرائزه وسلوكه (*Comportement*) وسموا ذلك (*بـ البسيكولوجيا السلوك*) وهي طريقة يوصل بها الى معرفة سير الحيوان ورده للفعل تحت تأثير البواعث الخارجية .

اول من قال بهذه الطريقة (هوكنلي) Huxley ثم نهج على متواله (فاستون) J. B. Watson ومدرسته التي سميت بالمدرسة البهافورية (*Behaviouriste*) وللعالم الروسي (بكتريف Beehterev) كتاب عنوانه *البسيكولوجيا الموضوعية* *Psychologie objective* نحنا فيه نحو المباحث الفيسيولوجية في مشاهدة الافعال المنعكسة وغير ذلك . أما في فرنسا فان أشهر القائلين بهذا المذهب هم : (هنري بيرون) و (جورج بوهن) و (بوفيه) و (راو)

٥ - ثم إن اهتمام الأطباء بالامراض النفسية (١) أدى الى تأسيس فرع نفسي سماه العلماء علم الامراض النفسية وصار هذا الفرع من الاصول المنتجة التي عادت بالنفع العظيم على البسيكولوجيا العامة اذ صحت الى ذلك طرائق التنويم المغناطيسي والتحليل النفسي (Psychanalyse) فانها اظهرت وجوها جديدة للباحث النفسية .

أول من لفت انظار الاطباء الى معالجة الامراض النفسية على طريقة الطب الحديث بينل (Pinel) ١٧٤٥ - ١٨٢٦ وإسكيرول (Esquirol) ١٧٧٢ - ١٨٤٠ وقد سلك طريقتهما بروسه (Broussais) وبابارجه (Baillarger) و دوبره (Dupré) و ريجيس (Regis) . والذين انتهى ذلك اليهم في ايامنا هم بيرجانه (Pierre Janet) وجورج دوماس (Dumas) وشارل بلوندل (Blondel) وهنري فالون (Wallon) .

وقد سلك شارلوت (Charcot) ١٨٢٥ - ١٨٩٣ طريقة التنويم المغناطيسي في دراسة الامراض العصبية . وهو رئيس مدرسة (ساليه ترييه Salpêtrière) وكذلك الدكتور (برنهيم Bernheim) رئيس مدرسة نانسي ثم الدكتور شارل ريشه والدكتور جانه . الا ان مباحثهم في التنويم المغناطيسي لم تعد على علم النفس بنفع كبير حتى صار اطباء الامراض العقلية اليوم يشكون في نفع هذه الطريقة .

أما طريقة التحليل النفسي فقد أبدعها الدكتور (سيغموند فرويد) النمساوي احد تلاميذ شارلوت وهي طريقة يتوصل فيها بالتحليل الى معرفة الاحوال النفسية التي تولد الامراض العصبية (٢) الا ان هذا التحليل شبيه بالطريقة الشخصية

(١) فرغوا بين علم الامراض العقلية Psychologie mentale وبين البسيكولوجيا المرضية (Psychologie pathologique) . فعلم الامراض العقلية فرع من الطب يوصل الى معرفة امراض الامراض العقلية واسبابها وتطورها مع بيان ادواتها . اما البسيكولوجيا المرضية فهي علم نظري يجرى تحليل الحوادث ويبحث في علامتها الاضطرابات العصبية ويستخرج عواملها العامة . وهذه العوامل تنطبق على الاحوال الطبيعية كما تنطبق على الاحوال المرضية والمذا الذي يستند اليه هذا العلم هو المبدأ القائل ان القوانين النفسية لا تختلف في حال المرض عنها في حال الصحة .

(٢) يتوصل بهذه الطريقة الى معرفة الاحوال العصبية الخفية التي تحدث الاضطرابات العصبية او .

القديمة هذا فضلاً عن أن تطبيقه صعب جداً
٦ - ويمكننا في النهاية أن نختص ريبو (١) بفقرة في هذا الكتاب لأنه جمع
في طريقته كل هذه الوجوه التي ذكرناها فكان أسلوبه عند جماعة علماء النفس أدق
ونظرة في الحقائق أغوص
فقد ألف كتاباً في علم النفس عند الانكليز وآخر في علم النفس عند الالمان اورد

توماس ريبو

Theodule Ribot

(نقلاً عن كوفيليه)



كان حكمه القصر و مرجع علماء النفس امر الملة
الفرنسية سنة ١٨٧٦م فجمع الى المصنف العلمي قوة
التفكير الفلسفي و حدة الابلاغ . وكانت اثاره
البسيكولوجيا التجريبية في كتابه ذات اثر عظيم في
التقدم علم النفس الحديث . كان متواضعا بسيطاً . و
بذل في حياته ما يستحقه من الاجلال . حتى انه قد كان
يؤثر في حلال الحرب العالمية وقع اليه في المانيا وغيرها
اكثر مما في فرنسا

الجدية . فلما ان باقى على المريض اسئلة واما ان يكتفي بالقول ان لديه الفهم وحركته واحلامه
لنحوصل الى الحالة النفسية الصالحة تحت الشعور من ذكرى وروعة وعاقله فلما مرت هذه الحالة من
الباطن الى الظاهر انقطعت الاضطرابات الصادرة عنها .

(١) - ريبو Theodule Ribot (١٨٣٩ - ١٩١٦) ولد في غيفانم . علاه الفرنسيين
الفرنسيين و شيخ الفرقة التجريبية الحديثة له في علم النفس تأليف عديدة شهيرة :

- 1- L'hérédité psychologique 2- Psychologie anglaise Contemporaine 3- Psychologie allemande Contemporaine
- 4- Maladies de la mémoire 5 - Maladies de la volonté
- 6 - Maladies de la personnalité 7 - Psychologie de l'at-tention 8 - Psychologie des sentiments 9 - Évolution des idées générales 10 - L'imagination créatrice 11 - Lo-gique des sentiments 12 - La vie inconsciente et les mouvements

(٨) ٢

فيهما رأيه في ضرورة استقلال علم النفس عن علم ما بهد الطبيعة حتى لقد قال في مقدمته على المطول في علم النفس (١) الذي صنفه (دوماس) : لا فرق بين العالم النفسي والعالم الطبيعي وإن العالم النفسي ينبع في بحثه طريقة العلوم الطبيعية فيشاهد الحوادث الداخلية ويصفها ويصنفها ويتحرى أسبابها وشروطها .
وهذه النزعة نجدها أيضاً في كتاب دوماس تليذ ريبو ونحن ذاكرون في هذا الكتاب آخر ما وصل إليه البحث في الأمور النفسية جرياً على هذه الطريقة التجريبية التي لا حياة لعلم النفس بدونها .

٢ - تحديد موضوع علم النفس وتعاريفه

أما وقد نظرنا في تاريخ علم النفس ورأينا كيف تأخر استقلاله عن الفلسفة وفرفنا بين وجهتي النظر المختلفتين في دراسة حوادثه فلنمض الآن في تحديد موضوعه لانه لا يمكن معرفة حقيقة علم الا اذا تحدد الموضوع الذي يبحث عنه فيه فهذا علم الكيمياء يبحث عن خواص الاجسام وتركيبها وهذا علم الفلك يدرس حركات الاجرام السماوية فما هي الحوادث التي يتناولها علم النفس ؟
١ - الحوادث النفسية

الحوادث التي يتناولها علم النفس هي الحوادث النفسية ولغات الان بماذا نستدل به على هذه الحوادث .

ملاحظة : اذا نظرت الى نفسي نظرة شخصية وجدتها شبيهة بمسرح تتنازع فيه التصورات المختلفة وهذه التصورات كثيرة التبدل دائمة التغير فتارة تكون نفسي مملوءة بالامل واخرى يحيط بها اليأس فن لذة الى ألم ومن رغبة الى عاطفة وسرعان ما تتحول لذة الامل الى الم اليأس . فالذكريات تدخل في الادراك والمواظف تؤثر في الاعتقاد .

نستنتج من ذلك ان النفس ساحة تلعب فيها كل حادثة نفسية دورها فنشعر

(١) المطول في علم النفس *Traité de psychologie* لايف الاستاذ جورج دوماس
استاذ علم النفس في السوربون اشترك معه في تصنيف هذا الكتاب خمسة وعشرون عالماً منهم :
(كلارد) و (فولاكروا) و (جان) و (لالاند) و (ري) و (فلتون)

بالمواطف وتترك المعاني ونحكم ونفكر ونريد ونقرر وفي كل يوم نشعر بديب
المتى في القلب ، نستسلم الى سورة الهوى فنغضب ونخاف ونرغب ونحب وقد
نخلق في سماء الاحلام او نعيش في الماضي وتلذذ بذكرياته ونحس في الوقت نفسه بما
يحيط بنا من الاشياء فنخاض الاحاساس بالذكريات وتنغذى النفس بها وينشأ
عن ذلك كله انسجام واتساق لا يعادله وزن ولا قياس

كل هذه الحوادث التي ذكرناها نفسية ولا يصعب على العاقل التفريق بينها
وبين الحوادث الطبيعية . كل يعلم بالحدس ان سقوط الاجسام حادثة طبيعية
وان تذكر ايام الصبا حادثة نفسية ، فما هي صفات هذه الحوادث ؟

ب - صفات الحوادث النفسية

يمكننا ان نعت الحوادث النفسية بصفات عديدة نعرفها بها عن الحوادث الطبيعية -
ونجعل العلم الذي ينظر فيها مستقلاً عن العلوم الاخرى .

١ - الحادث النفسي داخلي لا يدركه مباشرة الا شخص واحد

وهذا على عكس الحوادث الطبيعية ، فامتداد الحديد تحت تأثير الحرارة (فيزيك) ،
واختلاط حامض الكبريت بالنحاس (كيمياء) ، وتقلص عضلات اليد
(منافع الاعضاء) ، وظهور أزمة اقتصادية (اجتماع) . كل ذلك يمكن إدراكه
بالمشاهدة الخارجية ، لانه موجود في الخارج فيختلف فيه الشخص المشاهد عن
الشيء المشاهد ، ويمكن عدة اشخاص ان يشاهدوا حادثة واحدة في وقت واحد .
أما الحوادث النفسية فهي على عكس ذلك لانها داخلية شخصية تدركها بالحدس
النفسي . وهل يستطيع الانسان أن يسمع الله وان يلمس ذكرياته ويذوق طعم
احكامه ؟ نعم ان هذه الاصطلاحات قد تستعمل مجازاً فيقال اسمع في قلبي ديب
المتى وأرى الشبهة في خاطري الا ان المجاز غير الحقيقة .

الشخص المشاهد لا يختلف في إدراك الحوادث النفسية عن الشيء المشاهد
الآن المشاهد النفسي انما يشاهد نفسه لا نفس غيره والرائي هو عين المرئي .
وعلى ذلك فان الحادثة النفسية الواحدة لا توجد الا في نفس واحدة ولا يدركها
مباشرة بالحدس النفسي إلا شخص واحد . وكيف يكون خوفي مساوياً للخوف

الذي حصل عند غيري وهل يستطيع احد غيري ان يعرف حقيقة الحب الذي
أشعره في داخله؟

قال مآخ (١) (Mach) ، الحوادث النفسي هو الحوادث الذي لا يدركه مباشرة إلا شخص واحد . (١) كما أننا عالم النفس عالم معلق لا ينفذ إليه نظر خارجي وكأنما كل إنسان عالم قائم بنفسه ولا يستطيع أن يعرف ما يجري في نفس غيره إلا ببعض الاشارات الخارجية التي أفسرها بالمبالغة فأقابل ما أراه من العلامات الظاهرة عند غيره بما أشعر به أثناء حدوث مثل هذه الظواهر في " فلا أدرك من الحوادث النفسية إلا ما كان لي به سابق علم .

ملاحظة : أحسن مثال يدل على ذلك حالة الأكسمة فإنه لا يتخيل الألوان بل يتصورها بالنسبة الى معلومات الحواس الأخرى والدليل على ذلك قول (لورا بريغان - Laura Brigham) (٢) أنها تمنى لو يكون لها عيان وردبان وشعر أزرق وفول (هيلان كيلر - Helene Keller) (٣) ، أنا اهتم كيف يختلف الأتروجواني عن القرمزي لاني اعلم ان رائحة البرتقال ليست كرائحة الليمون واستطيع أيضاً ان أنصور ثلاثة ألوان أنواعاً مختلفة لأن للشم والذوق اختلافات عديدة ليست ظاهرة تماماً لكي تعد أساسية ، وهذا القول دليل على ان الاعشى لا يفهم اختلاف الألوان الا بالنسبة الى اختلاف الروائح والطعوم وغير ذلك .

٢ - الحوادث النفسية لا تشغل المكان بل تعبر في الزمان ومعنى ذلك انه

(١) لارنس دايغ (١٨٦٨ - ١٩١٦) عالم وفيلسوف كندي له أفكار عديدة في الفلسفة الطبيعية وله في الفلسفة كتاب المعرفة والخطأ (*Connaissance et erreur*) وضع فيه آراء المعرفة شعلا ببولونيا.

(٢) العرفه والخطا : ١٨ - ١٩

(٣) أميركية ولدت سنة ١٨٢٩ ميلاد بكندا قدمت بصرها في السنة الثانية من عمرها ثم التحقت بحلقة الشم والبرق ولم تعمر من يومها بامراتريشا فعملت بواسطة حاسة اللمس وبلغت درجة عقلية سامية

(٤) أميركية أيضاً ولدت سنة ١٨٨٠ في ولاية لويسيانا قدمت سمعها وبصرها وتطاعت على التو

اكتفقت دماغها فأنها ومن في السنة الثانية من عمرها . ولم يمضها ذلك من العلم خلقت العلم بحاسة اللمس واتقنت الانكليزية والفرنسية واللاتينية واليونانية والرياضيات فبلغت درجة عقلية من التفاهة .

لا محل للمواظف والافكار والذكريات أي ليس لها حجم ولا يمكن أوجاعها الى نقاط هندسية فأين توجد عاطفة الحب هل هي على عين اليأس ام على بشار الامل .
 ام هل هي فوق الرغائب ام تحتها ؟ ليس ثمة مكان نقيم به هذه الحوادث فاذا قيل إن هذه الحوادث كائنة في الجسد قلنا إن العلم لا يسمح لنا اليوم بتحديد قانون المقارنة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية وسيوضح لك ذلك عند البحث في علاقة الفكر بالدماغ ومع ذلك فاننا لا ننكر ان بين الدماغ والفكر علاقة أساسية بل نقول كما قال لينز ، يوجد في نفس قبصر شيء يطابق ما في دماغ فيصره غير ان هذه العلاقة ليست علاقة احتواء فلا تدل على ان الحوادث النفسية موجودة داخل الحجييرات الدماغية .

٣ — الحوادث النفسية لا تقاس . لا معنى للقياس إلا بالمطابقة بين شيئين فقياس طول الخط ب يكون بالمطابقة بينه وبين الواحد القياسي فيكون عند ذلك طوله بالنسبة الى 1 .

فالحوادث النفسية لا تقاس لأنها تجري في الزمان لا في المكان ولكن قد يقال أفلا نقيس الحرارة وشدته الجريان الكهربائي ؟ أفلا نقيس الزمان ؟ فتجيب على ذلك إن الحرارة لا تقاس مباشرة بل يقاس ارتفاع الزئبق في ميزان الحرارة ولا تقاس شدة الجريان الكهربائي مباشرة بل تقاس حركة عقرب الغالفاثومتر ولا اعلمي إذا قلت إن الزمان لا يقاس ايضاً بل تقاس المسافة التي قطعها المتحرك فاذا اردنا ان نقيس الزمان اعتمدنا في قياسه على حركة عقرب الساعة فتكون المسافات المتساوية مقطوعة في ازمة . تساوية فنحن في هذا القياس استعصنا عن الزمان بالمكان إلا أن هذا الزمان الذي نقيسه على هذه الصورة ليس الزمان الحقيقي بل هو زمان ميكانيكي فالزمان الحقيقي الذي نشعر به في داخلنا لا يمكن قياسه لانه ملازم لانعام حياتنا الداخلية وانسجامها فتارة نجده طويلاً واخرى تجده قصيراً لانه حياة يرداد وزنها أو يقل انسجامها تبعاً لحركات النفس فاحول ساعات الانتظار وما اقصر ساعات السرور البعيد يتعجب من سرعة الزمن فيرغب في إيقافه والنفس يستبطل جريان

الحوادث فيستعجل ايامه .

فقد يكون جريان الحوادث النفسية سريعاً وقد يكون بطيئاً واذا نظرت اليها نظراً شخصياً داخلياً امتنع عليك قياسها

٣ - تعريف علم النفس او البسيكولوجيا

كلمة بيسيكولوجيا حديثة لم يصطلح العلماء عليها إلا في القرن الثامن عشر ويرجع انت الفيلسوف الالماني وولف (١) ، Wolf ، هو اول من استعمل هذه الكلمة في كتبه ثم اخذها العلماء عنه والباحث على استعمال هذه الكلمة رغبة العلماء في فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة . كان القدماء يسمون هذا العلم بعلم الروح (Science de l'âme) وكان علماء القرون الوسطى يسمونه (بنوماتولوجيا Pneumatologie) اي علم الارواح وهو علم يبحث فيه عن جميع الموجودات الروحانية بعد الاله فكان يشتم من كل هذه الاسماء رائحة ما بعد الطبيعة اما كلمة بيسيكولوجيا فلا تنم عن شيء من ذلك لانها تدل على علم جديد (ثاني) وضعي يوصل به الى معرفة قوانين الحوادث النفسية .

ويمكننا بعد ان عرفنا ما هي الحوادث النفسية وما هي صفاتها المميزة ان نعرف البسيكولوجيا بقولنا هي (علم الحوادث النفسية) ويمكن تصور هذا العلم على وجهين :

١ - الوجه الاول : وهو ان ننظر في الحوادث النفسية المتعددة فنستخرج منها بعض الصور العامة كما يعمل علماء النبات والحيوان اذ يصنفون الحيوانات والنباتات إلى اجناس وانواع محدودة ونحن في علم النفس جرياً على منوالهم نستطيع انت نصف الحوادث النفسية فتجمع المتشابهة منها بعضها إلى بعض ونصنفها زمراً و زمراً ثم نؤلف منها مثلاً نفسية وانواع اخلاقية وطبائع وسجايا كلية ونبحث في منشأ هذه الطبائع والسجايا ويسمى هذا الوجه بيسيكولوجيا الاخلاق والسجايا او (اتولوجيا) (٢)

(١) وولف ، فيلسوف الثاني وله في (برسلو) ١٦٧٩ - ١٧٥٥ سلك طريقه ليدنر ونظم فلسفته . كان له في فلسفته (كتبه) ثمانية كتب

(٢) اتولوجيا (Ethologie) وهو علم الاخلاق والعادات ككله النظام (استوارت ميل) -

٢ - الوجه الثاني - لا يكتفي العلم هنا بتشكيل السجاياء العامة والانواع الخلقية والصور الكلية التي تمتاز بها النفس الانسانية بل يتوخى اكتشاف القوانين العامة التي تخضع لها الحوادث النفسية . فكم أن الفيسبولوجيا علم عام يشمل النبات والحيوان ليبحث في وظائف الحياة العامة فكذلك البيكولوجيا تشمل جميع الانواع الخلقية والسجاياء العامة لأنها تبحث في الوظائف النفسية والافاعيل الذهنية وتتوخى اكتشاف نواميسها العامة وهذا الوجه ارقى درجة من الوجه الاول لان غايته الوصول في علم النفس الى علاقات ثابتة تربط الافاعيل النفسية بعضها ببعض . ونحن سالكون في هذا الكتاب الوجه الثاني ونعتقد ان الحوادث النفسية خاضعة لنواميس كالحوادث الطبيعية وعلى ذلك فان خير تعريف يحدد به موضوع البيكولوجيا قوله : البيكولوجيا : (هي العلم الذي يبحث فيه عن الحوادث النفسية وقوانينها) . والانولوجيا نفسها تحتاج الى هذه البيكولوجيا العامة لانه لا يمكن تعيين الانواع النفسية بدقة الا اذا عرفت نواميس الحوادث النفسية ولم يتوصل علماء الحيوان والنبات الى تصنيف الموجودات الحية بصورة طبيعية معقولة إلا بعد ان تقدموا في معرفة وظائف الحياة ومنافع الاعضاء .

٣ - البيكولوجيا والروح والقوى النفسية

واذا وقفنا هذا الموقف لم يكن شيء انفع لنا وادل على استقلال علم النفس من فصله عن البحث في الروح والقوى النفسية . كان الفلاسفة يقولون ان الفلاسفة تبغي في هذا العلم بيان حقيقة النفس وماهيتها فيذكرون أنها جوهر روحاني بسيط مفارق للجسد لا يقنى بفنائها ولا يتبدل بانحلاله بل يبقى بعد انحلال الجسد خالداً وهو الباعث على حدوث الاحساس والعاطفة والتفكير لا يتغير بتغير الحوادث النفسية ولا يتبدل بتبدلها ولكن هل يمكن الوصول بالطريقة العلمية الى إدراك هذا الجوهر البسيط ومسل نستطيع بالمشاهدة والاستقراء والتجربة أن نقف على كنهه ؟ نحن في علم النفس لا نبحث عن الناس بل نكتفي بدراسة الآثار والاعراض الظاهرة ولا نلتفت الى الجوهر الخفي الذي لا يدرك . فاذا نظرنا الى داخلنا مثلاً

شاهدنا بالنظر الداخلي جرياناً نفسياً تنسجم فيه الذكريات والرغائب والافكار
والمخاطبات والعواطف وهذا الجريان النفسي يمكن مشاهدته ووصفه وتصنيف
حالاته حتى لقد يمكننا استنباط نبر امسه وهكذا فالتأثير رداً على الفلاسفة القدماء

ان البسيكولوجيا التي تبحث فيها ليست علم نفس بل هي علم بدون نفس (١)
واليس من شك في ان الطريقة العملية الحديثة تقتضي الاعتراف
عن طريقة القوى النفسية التي كان يقول بها القدماء وذلك ان القدماء كانوا يعتقدون
ان النفس مركبة من قوى عديدة كقوة الذاكرة وقوة الارادة وقوة الخيال وقوة
الحركة وغير ذلك وقد قال (ويليام جيمس) في الذين يستحسنون هذا النمط
انهم يقررون اكل حادثة نفسية قوة نفسية تبعث على حدوثها وهذا يذكرنا بالحالة
المشابهة بكية التي وصفها (اوغست كوست) الا ان الدوام الطبيعية لم تدخل الدور
الاتي الا بعد ان رفضت هذه القوى الخفية المستترة تحت ظواهر الاشياء
فالطبيعي اذا اراد اليوم تحليل اشتغال الاجسام لا يورد في تحليله قوة الاشتراق
وكذلك علماء الحياة فانهم لا يرجعون الى قوة الحياة في تحليل وظائف الاعضاء
ومنافعها بل يتحدثون بتكثفهم بتعليل الحوادث بعضها ببعض فيربطون اللاحق بالسابق
ويتخذون هذه العلاقة الدائمة قانوناً يسيطرون به على الحوادث .

فالقوى النفسية بالنفس لا يترك جوهراً بالمشاهدة والاستقراء والتجربة فنحن
اذن لا نبحث فيها . على ان كثيرين من علماء النفس يسلمون بمسألة القوى النفسية
لا لانهم يعتقدون ان وراء كل حادثة نفسية قوة تبعث على حدوثها بل لان هذه
الاشياء من ذاكرة وارادة وعادة عتوين صالحة يمكن بواسطتها تصنيف الحوادث
النفسية المتعلقة فيدخل كل ما يتعلق بالحفظ والتذكر تحت عنوان الذاكرة ويدخل
كل ماله نسبة الى الرغائب والارادات تحت عنوان الارادة .

وما كنا نعرض على هؤلاء الفلاسفة لاستعمالهم كلمة ذاكرة للدلالة على
الذكريات ولا ابوهم كلمة ارادة للدلالة على العزم والتقرير لولا ان استعمال هذه

(١) هذا الرأي يري من كل نواحيه لان فرض البسيكولوجيا الاستقلال عن علم ما بعد الطبيعة
والوصول الى طريق نبع كمائر العلوم

الكلمات يدعو في الغالب الى عدم المحافظة على معناها الاول فينتقل الانسان من حيث لا يشعر الى الفن ان هذه الاسماء تدل على قوى خفية باعثة على صدور هذه الحوادث النفسية المختلفة .

ثم ان القول بهذه القوى يدع إلى تضيق ساحة علم النفس فنكتفي مثلاً في ايضاح التذكر بالقول ان هذا الامر صادر عن قوة التذكر وهو امر طبيعي لا ضرورة للبحث عن اسبابه ، ولا مجال للبحث في ذلك الا اذا قصرت هذه القوى الكامنة في النفس عن القيام بوظيفتها وعلى ذلك فان البحث في الذاكرة ينحصر في البحث في النسيان وهذا تقييد للباحث النفسية ، اذ ان التذكر نفسه يحتاج الى ايضاح ايضاً ، فيذكر في ايضاحه ما هي الشروط النفسية والفيسيولوجية لرجوع الذكريات وما هو تأثير التكرار والاستعمال : وما هي علاقة فساد بعض الحجرات الدماغية بزوال بعض الذكريات كل ذلك يحتاج الى بيان : وهل تكفي نظرية القوى النفسية لايضاحه ؟

أضف الى ذلك ان تحليل النفس الى عدد محدود من القوى دليل على سذاجة الرأي وضمف النظر ومن دقق في الاحوال النفسية وجدها أبعد من ان تجمع في قوى بسيطة فالذاكرة مثلاً قوة مركبة لانه قد ينسى الانسان التلقظ بالكلام ولا ينسى كتابته وقد ينسى معناه ولا ينسى صوته وقد ينسى القراءة ولا ينسى الانشاء والتلاوة عن ظهر القلب .

وقد انتقد صموئيل بايلي (Samuel Bailly) أحد علماء الانكليز هذه النظرية فقال فيها : ان الموجود الدافل يظهر في هذا الرأي كذلك دستور يدير حكومته وزراء فالذهن وزير الداخلية وقوة الحكم وزير العدلية والمقل رئيس الوزراء ، (١) وهذا المنع ما قبل في انتقاد هذه النظرية للسخر منها والحزم بها فالدلائل التي مرت بك في هذه الفقرة تقضي على البيكولوجيا العقلية Psychologie rationnelle التي هي فرع من علم ما بعد الطبيعة تطلب فيه معرفة طبيعة النفس وماهيتها .

(١) صموئيل بايلي (Lettres on Philosophy of human mind)

جزء ١ - كتاب ٢ - فلاحين روبر في كتاب البيكولوجيا الانكليزية المعاصرة من - ١٨

وبقاؤها بعد الجسد فالبيولوجيا العلمية كما رأيت لا تنظر إلا في الحوادث النفسية فتفقد كل صبغة ميتافيزيكية وتنفيذ بالطريقة التي كانت سبباً في تقدم العلوم . تلك الطريقة هي الطريقة التجريبية التي لا تطلب معرفة الحقائق النهائية للأشياء بل تكتفي بالابضاح الإثباتي وهل بدأ في علم الطبيعة بالبحث عن ماهية المادة وحقيقتها أم هل نجعل أساس البحث في البيولوجيا معرفة حقيقة الحياة ؟ لا أعمرى ، فقد بمنعنا البحث المباشر عن حقيقة المادة من التقدم في اكتشاف نوايس الحوادث الطبيعية ولا نقول أن معرفة حقيقة المادة مسألة غامضة لا يأتينا العلم لها بحل بل تؤمن أن العلم - بوصلا يوماً ما إلى كثير من الأشياء التي نتوهم أنه لا طاقة لنا بها وكذلك الحال في علم النفس فإن البحث في طبيعة القوى النفسية وحقيقة النفس قد يمنع هذا العلم من التقدم ولنا نقرر الآن أن معرفة حقيقة النفس أمر محال بل نعتقد أن اتباع طريقة التجربة والاساليب العلمية قد يحل هذه المسألة بحل غير منتظر .

قال ريو (١) :

« ستكون البيولوجيا التي نبحث فيها هنا تجريبية محضة وسيكون موضوعها الحوادث النفسية وقوانينها وعللها المباشرة فلا نبحث في النفس ولا في ماهيتها ، ولما كانت هذه المسألة فوق التجربة والتحقيق جعلناها من خصائص ما بعد الطبيعة »

٥ - الفرق بين علم النفس والعلوم الأخرى

فما أنت قد رأيت أن البحث في القوى النفسية وجودها نفس لا نفع منه في تأسيس البيولوجيا العلمية بل قد يضرها وانما الذي يهم هو اتباع الطريقة العلمية في مشاهدة الحوادث النفسية وتصنيفها واكتشاف نوايسها وقد رأيت أيضاً أن الحوادث النفسية وإن كانت لا تلمس بالبدن ولا ترى بالعين فهي موجودة وليس من يشك في أن وجودها حقيقي كوجود الأشياء الخارجية إلا أنها لا تدرك بالحواس بل تدرك بالشعور ونحن قائلون الآن في التفريق بين علم النفس والعلوم الأخرى .

١ - الفرق بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية

ونبدأ الآن بهذا الفرض الأخير فنقول إن هناك أمراً لا بد من الإشارة إليه في أول هذا البحث ، وهو أمر الاحساس الذي نطلع به على العالم الخارجي فما هي طبيعته وما هي حدود علم النفس بالنسبة إليه .

لا شك في أن الاحساس حادثة نفسية ولا شك أيضاً في أننا لا نطلع على الأشياء الخارجية إلا به ولكن هل يمكننا بذلك أن نحدد موضوع علم النفس أفلا نتحل الأشياء الخارجية كلها إلى إحساسات وهل ندركها إذا فقدنا الحواس ؟ هذا الكتاب له شكل ولون فهل أدركهما إلا بحاسة البصر وله وزن وملمس فهل أدركهما إلا بحاسة اللمس كأنما الأشياء الخارجية بالنسبة إلى شعوري إحساسات وكأنما هي موجودة في النفس فكيف يمكن التفريق بين أنا واللا أنا إذا كان كل واحد من هذين العالمين يتحل إلى إحساسات مختلفة ، ذلك ما ستعود إليه عند البحث في إدراك العالم الخارجي ولكننا نقول الآن لولا التفريق بين الأشياء الداخلية والأشياء الخارجية لا تختلط علينا موضوع علم النفس لأننا إذا أدخلنا الاحساس في علم النفس شمل موضوع هذا العلم جميع العلوم الأخرى .

والذي نشاهده ونحققه بالتجربة الآن أن التفريق بين الحوادث الخارجية والحوادث الداخلية كالرغائب والعواطف والذكريات سهل جداً ولا صعوبة إلا في الاحساس لأنه يشكل علينا تحديد وجهة نظر البسيكولوجيا فيه فالطبيعي إذا لم يستند بعلمه إلى المحسوسات صارت مباحثه مفارقة للطبيعة والبسيكولوجي إذا لم يتصل بالاحساس يعجز عن إيضاح التصور والمعرفة والتبرجات والرغائب على أن كل واحد من هذين العالمين ينظر في الاحساس من وجهة خاص فإذا بحث الطبيعي في الاحساس نظر إليه من حيث انتظامه في هيئة خارجية يسميها بالطبيعة وإذا بحث النفساني في ذلك نظر إليه من جهة دخوله في منظومة ثابتة تسمى النفس .

وقد يقال إن هذه الصور المتطورة في النفس تحت تأثير العالم الخارجي ليست إلا آثاراً للأشياء الخارجية فلا أهمية لها بالنسبة إلى العالم المادي ولذلك فالعالم الطبيعي يدرس الحقيقة والعالم النفسي لا يدرس إلا ظل الحقيقة . فنقول إن العالم

النفس أقرب إلى الحقيقة من العالم الطبيعي لأنه يدرك الاحساسات مباشرة ومن هذه الجهة تجد علم النفس أكثر تفيداً بالتجربة الحسية المباشرة من العلوم الأخرى لأنه لا يبدل طبيعة الصور التي تجري في النفس بل يشاهدها بثوبها الطبيعي الأول فأي علم يحافظ على أصل الحوادث أكثر من علم النفس وأي بحث هو أقرب إلى منبع الحقيقة منه .

فالحوادث النفسية الابتدائية تدرك بالحواس فتراها في منبعها مجردة عن كل إضافة وهل يدرك الإنسان العالم المادي إلا تحت زاوية نفسه وهل يقتصر العالم الطبيعي على مشاهداته الحسية في تأسيس العلم فلا بد له أن يتعد عن المحسوس ويألف المجرد فيقتل من رمز إلى رمز ومن اصطلاح إلى اصطلاح حتى يتعد عن الحقيقة الحسية الأولى . أما العالم النفسي فلا واسطة بينه وبين نفسه عند الانجماء إلى الطريقة الشخصية فهو أقرب رواد الحقيقة من المانع الذي منه يستقوت .

ب - الفرق بين البسيكولوجيا العلمية و البسيكولوجيا العامة

و بعد أن بينا الغرض من الإشارة إلى مسألة الاحساس والنباس أمره نقول : إن هناك بسيكولوجيا عامة تقوم بعتمدها على الناس في حياتهم وعلاقاتهم وهي مزيج من التجربة والنظر لا نحجم عن الاستناد إليها في أعمالنا اليومية وحسبك أن تنظر إلى رجال الإدارة والسياسة والتجار والفقهاء لتعلم أن في بعض الناس مقدرة عالية على إدراك الحالات النفسية (١) وهذا سر نجاحهم في أعمالهم لأن معرفتهم بأحوال الناس تسهل لهم أمر تسيرهم . والحياة نفسها تقتضي أن يكون عند كل إنسان إلمام بشيء من هذه البسيكولوجيا العملية ، وامن الإنسان إلا يضع شيئاً من نفسه في هذه المعرفة . وهذا ناتج عن التجربة والعادة والملاحظة الشخصية والتأويل الحدسي لأحوال الآخرين ولربما كانت هذه البسيكولوجيا العملية سر نجاح نابليون بونابارت وغيره من العظماء في غاياتهم لأنهم كانوا يعرفون من أين تؤكل الكتف فيخاطبون الناس على قدر عقولهم وهذا نوع من الدعاية العملية أو كما يقول باسكال من فكر الدقة (٢) فلا يحتاج إلى درس منظم وتنقيح ولا إلى طريقة في البحث ولا علاقة له بالبسيكولوجيا العلمية التي ذكرناها أعلاه .

(١) بوديه Boudin . علم النفس ، طبع . ١٩٠٠ ص ١٠٠

(٢) كان باسكال يفرق بين فكر الدقة وفكر الهندسة . انظر كتابه المعلق بمبحث الهندس

قال دوغانس :

« قد يمكننا أن نذكر عالمنا نفسياً عميق النظر حاد الذكاء مؤكداً الحكم .أدام
ينظر في الأشياء المجردة ، ولكنه أعمى البصيرة عند اختلاطه بالناس وحكمه في أمر
واحد منهم . وعكس ذلك صحيح أيضاً فإن الذي يعرف بدقة احوال الناس في الحياة
قد يعجز لا عن ايضاح مبادئ تجربته فحسب بل عن فهم تلك المبادئ التي لا اعتمام
له بها والتي يطبقها من غير أن يعرفها ، (١) »

ولهذه البسيكولوجيا العفوية جميع صفات المعرفة العامة فهي شخصية جزئية
ومتشخصة توازن بها بين الاشتخاص ونقائذ بين أعمارهم ونحكم في سلوكهم في
بعض الحالات كأنما لكل شخص في نظرنا صورة نفسية وخط يراني يدل عليه ونحن
نعرف سلوكه به إلا أن هذه المعرفة الجزئية هي كما ذكرنا نوع من أنواع المعرفة
العامة فهي خاضعة لاعتبار المنفعة والنيحاج في العمل وهي بعيدة جداً عن العلم النظري
الذي يطلب الحقيقة لذاتها ولا يهتم بتأنيها العملية .

ج - البسيكولوجيا والأدب

والتحليل النفسي الذي نجده في آثار الأدباء والشعراء وعلماء الأخلاق شبيه بهذه
البسيكولوجيا العامة . وهو تحليل مفعم بالملاحظات الصحيحة والإيضاحات
الدقيقة إلا أنه لا يمكن الاستناد اليه وحده في البرهان على القوانين النفسية بل
يعد كمال صناعي تمثل به الاحوال المراد اثباتها (٢) فكل أثر أدبي من هذا
النوع هو مصور جميل لحالة نفسية لا بل هو مصور شخصي تظهر فيه دخیلة الكاتب .
وعلى ذلك فالتجدد في هذه البسيكولوجيا الأدبية جميع سمات البسيكولوجيا
العامة فهي عملية لأن غاية هذا التحليل الخيالي الذي نركز عليه ليست
استخراج العناصر البسيطة المجردة التي تتركب منها النفس بل غاية اظهار حالاتها
المتشخصة العديدة (٣) وهي أيضاً جزئية شخصية لأن الأدب الذي يحلل الحالات
النفسية في روايته لا يستطيع ان يتعد عن الحياة ، ولا قيمة لتحليله النفسي من

(١) دوغانس . بسيكولوجيا والحياة . ص ٩ .

(٢) لالاند . المطول في علم النفس . دوغانس . ج ١ . ص ١٧ .

(٣) كوفيليه . علم النفس . ص ٩ .

الوجه الادبية الا اذا أسند هذه الحالات النفسية العامة إلى شخص بدور حوله في وصفه واستقراته فأبطال الروايات يمثلون أمام أعيننا بثوب الحياة المختلف الالوان وجمال الرواية هو في الملاحظة على هذه الالوان المتشخصة

فأنت ترى ان غابة الاديب هي تحقيق الجمال اكثر مما هي تحليل الحوادث النفسية كما ان غابة الفنان هي النجاح في العمل اكثر مما هي التعميش على الحقيقة . وكل من هذين الرجلين لا يطلب الحقائق النفسية لذاتها بل يطلبها لغاية أخرى . وقد يصيب الغرض بتحليله . أما علم النفس فانه لا يكتفي بهذا الحدس الشخصي الذي هو اساس البسيكولوجيا العملية والادبية بل يستعين بالتحليل الخفيقي للوصول الى العناصر البسيطة المجردة .

د - الفرق بين البسيكولوجيا والمنطق والاخلاق

وأنت عند تقسيمنا درس الفلسفة الى المنطق والاخلاق وفلسفة الفن دراسات قانونية وهي مركبة من أحكام قيم لا من أحكام وجود فالغاية من المنطق البحث عن القواعد التي يجب أن يخضع لها العقل للوصول الى الحقيقة والغاية من الاخلاق البحث عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها في علاقته بغيره . وهذا كله يقتضي ما يجب ان يكون لا ما هو . أما علم البسيكولوجيا فيسأل ان يعرف ماهي افاعيل النفس اي كيف نشعر ونفكر ونريد وكيف تتم هذه الامور لا كيف يجب ان تكون فلم النفس مركب إذن من أحكام وجود لا من أحكام قيم . موضوعه الوجود الضرع دي لا الوجوب التصوري ولذلك فان البسيكولوجيا تنفي هذه الاعتبارات المنطقية والغايات الخلقية ظاهرياً وتترك البحث في كل دراسة قانونية لأن غايتها معرفة ما هو لا معرفة ما يجب ان يكون . وليس من شك اليوم في ان انصرف علماء النفس الى المسائل المنطقية والقواعد الخلقية التي تؤمن اليها باحتمال النفسية بموقفهم عن ادراك الحقيقة التي يطلبونها . حتى لقد قال ريبو (١) ان نظرهم الى ما يجب ان يكون يخفى عنهم ما هو . وقال ميايان : كثيراً ما يظن الانسان ان ما يشغل فيه هو من مباحث علم النفس بينما هو يشغل في الاخلاق والمنطق . قال : كثيراً ما تكون تلك البسيكولوجيا

(١) ريبو . البسيكولوجيا الانكليزية . ص ٢٩ - ٣٠

الظاهرة منطقاً فتصف الحوادث لا كما هي بل كما يجب أن تكون بكلام جزئ بالغ قريب من الحقيقة إلا أنه ليس صحيحاً تماماً وكثيراً ما تكون هذه البسكولوجيا الظاهرة أخلاقاً فبدلاً من أن تصف الحوادث كما هي بمقاديرها ووظائفها وقربها من الحيوانية تصور ما يجب أن تكون عاقلة حرة وشريرة فترك الإنسان دائماً ناظراً في أعماله وسامعاً وراءه الأحسن منها . (١)

وليس من المتعاقب أن نستعين به على غيره فتستبدل بمباحث البسكولوجيا بمباحث الأخلاق والمنطق . كل هذه الدلالات السابقة توضح لك أن لعلم النفس موضوعاً مستقلاً وطريقة علمية وسند ذكر في الفصل الآتي علاقة الجسد بالنفس وضرورة استقلال البسكولوجيا عن الفيزياء والفيسيولوجيا .

١ - المصادر

- 1- Dumas, Traité de Psychologie en 2 volumes
- 2- Höffding, Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience.
- 3- Dewelshauvers, a) La psychologie française contemporaine. b) Traité de psychologie
- 4- Ribot, a) Introduction à la psychologie anglaise Contemp. et à la psychologie allemande Contemp. b) Chapitre sur la psychologie dans « De la méthode dans les Sciences. » c) Préface au Traité de Dumas
- 5- Mèlinand, Notions de psychologie appliquées à l'éducation.
- 6- Ebbinghaus, Précis de psychologie
- 7- W. James, Précis de psychologie
- 8- D. Roustan, Psychologie
- 9- Cuvtiller, Psychologie
- 10 Lalande, Introduction au traité de Dumas
- 11- Janet et Séailles, Histoire de la philosophie
- 12- Parodi, La philosophie Contemporaine en France ch. IV
- 13- Foucault, Cours de Psychologie
- 14- Baudin Cours de psychologie
- 15- Larguier des Bancels, Introduction à la psychologie

(١) مèlinand , كتاب البسكولوجيا طبع - ٢ من - ١٢

- 16- *Stuart Mill*, La logique des sciences morales
- 17- *Malapert*, Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison.
- 18- *Titchener*, Manuel de psychologie
- 19- *Sanford*, Cours de psychologie expérimentale
- 20- *Warren*, Précis de psychologie
- 21- *Piéron*, Psychologie expérimentale.
- 22- *Bechterew*, Psychologie objective

٢ - تمارين ومنافسات شفاهية

- ١- ماهي قيمة المباحث النفسية الواردة في آثار الأدباء (تحليل مثال) - ٢- ذكر بعض الحوادث النفسية وناقشتها - ٣- كيف استقل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة ٤ - بين معاني كلمة نفس

٣ - المناقشات الفلسفية

- ١ - هل البسيكولوجيا مستقلة عن علم ما بعد الطبيعة (مناقشة الدخول في دار المعلمين العالية ، شعبة الآداب ، باريس ١٩١٦)
- ٢ - البسيكولوجيا والفلسفة (لا يمكن إغناء هذا الموضوع حقه من البحث الا بعد التقدم قليلا في مباحث علم النفس ، نانسي ١٩٢٥)
- ٣ - ماهي صفات الحوادث النفسية (اوضحها بأمثلة من عندك)
- ٤ - ما الفرق بين الطريقة الداخلية والطريقة الخارجية -
- ٥ - هل يمكن دراسة الحوادث النفسية بأسلوب علمي كالحوادث الطبيعية (بيانسون ومونبلان)
- ٦ - هل علم النفس ضروري لدراسة المنطق والاخلاق
- ٧ - ما هو معنى حياة النفس (بيانسون) (لا يمكن إغناء هذا الموضوع حقه الا بعد قراءة الفصل الثاني)

الفصل الثاني

الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية

لسنا نريد في أول هذا البحث أن نبين كيفية اتصال النفس بالجسد لئلا لا نعلم ما هي النفس وما هي المادة ، ولا ما هي الحقيقة وما هو الخيال فقد يكون ما نراه ونشعر به وهماً باطلاً وقد يكون حقيقة ثابتة فحسن لا نريد أن نقول في هذه الأمور شيئاً إلا في علم ما بهد الطبيعة . ونكتفي الآن بتحديد علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية .

ما هي علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية ؟ — هل حوادث النفس مستقلة عن الجسد أم هل هي تابعة له وإذا كانت تابعة للجسد فما هي درجة تعلقها به ؟ لا جرم أن الحوادث النفسية متصلة بالحوادث الفيسيولوجية فكل تعلقها بها كتمعلق المأمول بالملة وما هي الطريقة التي ينبغي تبنيها في المباحث النفسية ، هل نستطيع أن نطابق بينهما وبين طريقة الفيسيولوجية وبعبارة أوضح هل نحلل الحوادث النفسية إلى حوادث فيسيولوجية — ذلك ما نريد معالجته في هذا الفصل . ولو لا ارتباطك ببعض العلماء في تحديد علاقة النفس بالجسد لما تكلمنا عن هذه العلاقة في أول هذا الكتاب ولعله إذا ثبت لدينا أن الدماغ يولد الفكر كما يفرز الكبد الصفراء يصبح من السهل تحليل الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية فتستطيع عند ذلك أن تكتشف نواويس النفس بإطلاعتنا على تاقية الأعصاب وقاطبة المراكز العصبية . كأنخاع الشوكي والخصع والمخ ونسبتها بعضها إلى بعض إلا أننا لا نعلم الآن ما هي علاقة النفس بالمادة فقد يكون الدماغ تأثير في العقل وقد يكون للعقل تأثير في الجسد . وغرضنا الآن من هذا البحث أن نبين حدود هذه العلاقة وقصور التعليل الفيسيولوجي اليوم عن بلوغ الهدف العلمي المقصود . على أن كثيرين من العلماء يقولون أن الحياة النفسية متعلقة بالحياة الجسدية وأن مستقبل علم النفس موكل بالفيسيولوجيين فكل اكتشاف جديد يقوم به الفيسيولوجيون يضمن لعلم النفس حياة جديدة حتى

لقد عرف العلماء منذ بضع سنوات ، بأنواعهم الطرائق العلمية الحديثة ، حقيقة تشكل
الجملة العصبية فتوصلوا إلى تعيين أسباب بعض الأمراض العقلية واكتشاف وظائف
جديدة للجملة العصبية . وقد غنيتهم هذه الاكتشافات إلى القول بأن العلم بالحوادث
النفسية متعلق تماماً بالعلم بالحوادث الفسيولوجية وأنه يكفي لمعرفة ما يجري في نفس
قبصر — كما كان ابنز بقول — أن نطلع على تبدلات جملة العصبية .

فإننا نحت هذه النظرية صارت المباحث النفسية جزءاً من المباحث الفسيولوجية
واضاع علم النفس استقلاله . واشهر الفالين بهذه النظرية هم (هودغسون)
و (هوكسلي) و (مودسلي) و (الانكليز) و (اوغست كونت) و (لوداتك)
من الفرنسيين وسأتي على مناقشة آرائهم بعد أن نتكلم عن الجملة العصبية ونشرحها .
على أن النفس ليست متصلة فقط بالجسد بل هي والجسد متصلان بالعالم الخارجي
أي أن الإنسان يعيش في وسط طبيعي وببيئة اجتماعية فما هو تأثير هذا الوسط
وهذه البيئة في حالته النفسية ؟ ذلك ما سأتي على ذكره في نهاية هذا البحث ولننص
الآن في تحديد علاقة الاحوال النفسية بالحالات الفسيولوجية .

١ - تدرج الجملة العصبية ووظائفها

لقد فرقنا في الفصل الأول بين الحوادث النفسية والحوادث الطبيعية وذكرنا
أن الحوادث النفسية داخلية وأن الحوادث الطبيعية خارجية . ونحن قائلون الآن
في جزء من هذه الحوادث الطبيعية . وهذا الجزء الذي اختصناه بالبحث هو الجسد
لأنه متصل بالحوادث النفسية مباشرة وهو أكثر الحوادث الطبيعية تأثيراً في النفس .
قال ماع Mach : تلعب الحوادث التي يتركب منها جسدني دوراً خاصاً بين
الاجسام التي تؤثر في . (١) لأن حركة جسدي تبدل اوضاع الاشياء الخارجية
بالنسبة إلي فلا أرى العالم الآمن وراء حجاب الجسد ولذلك فنحن مقدمون
البحث في الجسد على البحث في المؤثرات الخارجية ويمكننا تقسيم الجملة العصبية في
الإنسان إلى الأقسام الآتية :

(١) ماع . مجلة النفسية (Année psychologique) مج ١٠ ص ٣٠٠

- ١ - النخاع الشوكي والبصلة والنخيج والمخ ومجموع هذه الأقسام كلها يسمى بالمجموع الدماغي النخاعي
 - ٢ - السحايا الكبر وهو مجموع الحجيرات والعقد المنتشرة في الأعضاء والأنسجة
 - ٣ - الأعصاب الموردة والأعصاب المصدرة
 - ٤ - أعضاء الحواس
- ولنأت الآن على ذكر وظائف المراكز الرئيسية بالنسبة إلى ما يسمونها منها في علم النفس .

١ - المراكز الرئيسية

- ١ - وظائف النخاع الشوكي *Fonctions de la moelle* - يتركب النخاع الشوكي من سلسلة من مراكز عصبية مصدرة للأفعال المنعكسة ، والفعل المنعكس هو الفعل الذي يتلو المؤثر الخارجي ، ولذلك فأنك إذا قطعت الاتصال بين النخاع الشوكي والمؤثرات الخارجية امتنع النخاع عن إصدار أفعاله المنعكسة . وإذا قطعت القسم العلوي من النخاع ازدادت شدة الأفعال المنعكسة المقابلة للقسم السفلي ، ولذلك قبل أنفعالية المراكز العلوية تعدل فعالية المراكز السفلية وإن النخاع الشوكي يعمل تحت تأثير العوامل الخارجية إلا أنه لا يدع الحركة من نفسه . وأنلاف النخاع الشوكي يردي بالحساسية والحركات الإرادية ويعت على حدوث تشويش عظيم في وظائف الأعضاء . وقد دعا ذلك كثيرين إلى القول بأن النخاع الشوكي ضروري لبقاء الحياة وأنه لا يمكن الحياة ساعة بدونة غير أن تجارب (غولتز Goltz) و (إروالد Ewald) أثبتت عدم صحة هذا الرأي فقد توصل هذان العالمان إلى حذف قسم كبير من النخاع في تجاربهم على الكلاب فلم يود ذلك بحياتها ، ذلك لأن أنلاف النخاع الشوكي يكسب المجموع السحباتي مكانة جديدة وفقاً لما هو من الاستعاضة فيدير قسماً كبيراً من الوظائف التي كان يقطن أنه لا يضمن القيام بها إلا النخاع الشوكي .
- ٢ - وظائف البصلة والنخيج *Fonctions du bulbe et du Cervelet* - إن البصلة علاقة ١ - بالجهاز الهضمي . لأن الأعصاب الموردة المتصلة بالجهاز الهضمي

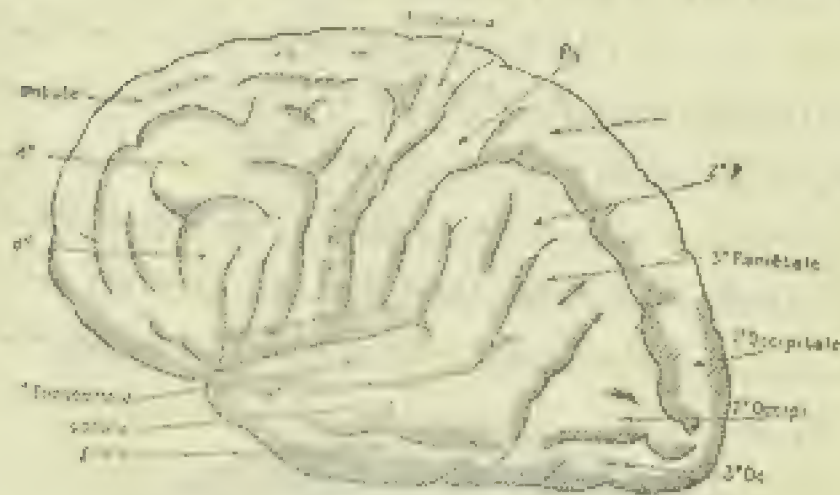
تنتهي كلها إليها ٢ - بحركات القلب . لان فيها مركزاً يسمى بالمركز القلبي تنتهي اليه الاعصاب الواردة من القلب ٣ - بجهاز التنفس . لان اعصاب هذا الجهاز تنشأ عن البصلة فلا تنظم حركات التنفس الا بها أضف الى ذلك الحالة الدم من التأثير في مركز التنفس ٤ - بالنطق واللفظ . لانها مركز الاعصاب التي تحرك عضلات الصوت . نعم ان ادراك معاني الالفاظ لا يتم الا باهتزاز القشرة الدماغية الا ان حركات اللسان والشفاهين وغيرها ناشئة عن البصلة .

اما وظائف المخيخ فانه لا يزال فيها شيء من الغموض غير ان تجارب فلورانس Flourens دلت على ان المخيخ هو العضو الذي ينظم الحركات الارادية فاذا ازيلت طبقة صغيرة منه اخذ الحيوان يرتبك في حركاته الارادية ويزداد هذا الخلل بازدياد القسم المزال . فترى الحيوان يسعى لاسترجاع نظام حركاته المتراخية المتشوشة من غير ان يبلغ هذه الغاية ، يدل ذلك على ان المخيخ هو مركز المجموع العضلي فالمصاب به يتردد في حركاته ويغير وضع راسه وساقه ويسولي عليه دوخة يحس على أثرها انه منبعث على السير الى جهة خاصة . وترى الفعل الارادي في اوله محكما الا ان المريض لا يحسن تنفيذه في نهايته ، ان المخيخ هو مركز التوازن فلا تصدر عنه الافعال المنعكسة والعريضة والارادية بل يكسبها ضبطاً واحكاماً ووزناً وقوة . وقد يكون لعمل مهم في ميكانيكة الهيجان والاضطراب الا انها لا تستطيع ان توسع هذا البحث في هذا المختصر

٣ - وظائف الدماغ - Fonctions du cerveau - الدماغ هو عضو التفكير كما

ان المدة هي عضو الحضم . وهو اعظم المراكز العصبية قيمة . الا ان اخراجه من الضفدعة مثلاً لا يبعث على موئها بل تعيش الضفدعة مدة من غير ان تستطيع القيام بالافعال الطبيعية التي كانت تقوم بها . فلا تستطيع ان تأكل ولا يسمع لها نقيق ولا تسبح في الماء الا بعد ان تدفنها فيه ولا تحرك اطرافها الا بعد تنبيهها بالحوامض الكيميائية فالجسد يصبح بعد فقدان الدماغ آلة ميكانيكية لا أثر للارادة فيها لان كل حركاتها افعال منعكسة ولذلك قيل ان الدماغ يشترك في حركات الجسد ويغير شروط تنفيذها وان الافعال المنعكسة تزداد شدة عند فقدان

الدماغ وانها عند النائم اقوى منها عند المستيقظ .
 هذا واذا تعمقنا في تحليل اقسام الدماغ وجدناها كثيرة الاشتباك بصعب على
 الناظر فعددها ومن تذكر ان التأثير في الحجيورة يدعو الى نشر القوة الكامنة فيها
 اعتباره من التفكير في علائق الحجيورات الدماغية بعضها ببعض ذبول لانت كل
 حجيورة تولد قوة خاصة فتضم هذه القوة الى غيرها ويحدث من جراء ذلك مزيج
 مركب ليس من السهل تحديد عناصره الاولى . (شكل - ٧)



شكل (٧) - سطح الدماغ الخارجي

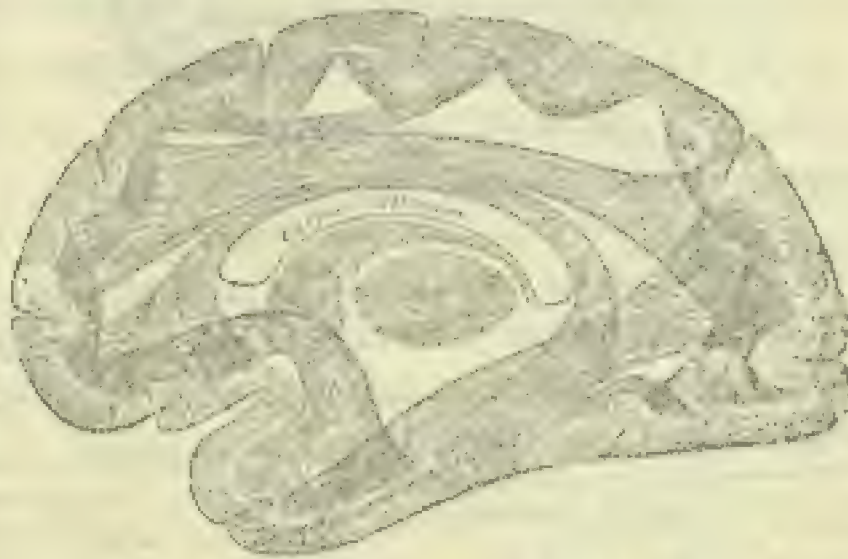
يرى هذا الشكل خط (دولاوند) (ديفيس) مع اللبب القذالي (Occipitale)
 والحسارية (Pariétale) واللآب السدغ (Temporalie) والجبهة (Frontale)
 ولولا لنا الانسان غيره من الحيوانات لالفتنا جملة العصبية تربو على غيرها في
 الاشتباك والتركيب ونحن ذاكرون هنا شيئاً من هذه النسبة ليتضح لك مبلغ ما
 وصل اليه دماغ الانسان من النمو بالنسبة الى ساكن الحيوانات .
 ١ - نسبة وزن الدماغ الى وزن الجسم اعظم عند الانسان منها عند الحيوان (١)

(١) تعيد هذه النسبة للمقابلة الآتية : (١) = ١٥٦٧ : ١٠٠٠ وزن الدماغ - ووزن الجسم
 وم القسيم الدماغى (يستخرج القسيم الدماغى من تقسيم وزن الدماغ عملى ١٥٦٧ . وهو عتائف
 بالنسبة الى الانواع الحيوانية فالقسيم الدماغى في الانسان ١٥٦٧ وفي القردة العظيمة ١٠٠٠
 وفي البغال ١٠٠ . اما في القردة فهو ١٠٠٠ - رابع يوم من الطول في علم النفس مع ١٠٠٠ ص ١٠٠

- ٢ - كلما ارتقى الحيوان ازداد نمو عته بالنسبة الى اقسام الدماغ الاخرى
 ٣ - ناحية الجبهة في دماغ الانسان العصري اكثر نمواً من جبهة الانسان القديم
 ٤ - كلما ارتقيت من حيوان أدنى الى حيوان أنفلى ازداد نمو قشرة الدماغ
 واتسع سطحها (١)

٥ - وبتناز دماغ الانسان على غيرة باختلاف تركيب نواحي القشرة فقد عثر
 العلماء اليوم في دماغ الانسان الثمر من خمسين ناحية كل واحدة منها تختلف عن
 الاخرى بتركيبها ونسيجها واختلاف هذه النواحي بالنسيج والتركيب اكثر قيمة في
 نظر علماء العصر من ازدياد تلافيف الدماغ التي لا تلاحظها .

٦ - يتناز دماغ الانسان ايضا بكثرة الالياف التي تربط التلافيف والنواحي
 بعضها ببعض فمن هذه الالياف ما هو طويل ومنها ما هو قصير الا انها تتولف
 شبكة دقيقة النسيج لا مثيل لها (شكل ٨) - فهذه ترى ان لشعر الدماغ علاقة كبيرة
 بنمو الفكر وان الشعور تابع للجملة العصبية فاذا زالت الجملة العصبية والغدد
 الداخلية زال الشعور والتفكير كما يزول النور بفقده ان المصباح .



(شكل - ٨) اختلاف نسيج الالياف الدماغية

(١) القشرة الدماغية مكررة من الحيوان السباعي وهو مألوف من الثدييات (في الطيور ان
 العصبية يادري ان عدد دماغ الانسان اكثر من ١٠٠ مليار خلية - اما الطائر فلا يتوالت - دماغ
 دماغه يليون سنجابي إلا في الثلاثة من سنه

ومما يزيد هذا الامر وضوحا ان الفاعلية النفسية مصحوبة بالاعراض

الدماغية الآتية :

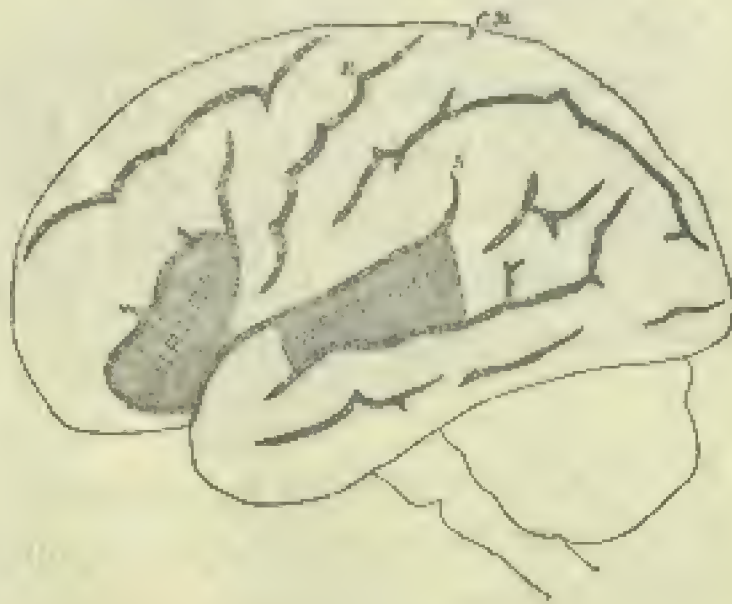
- ١ - تزداد الدورة الدموية في الدماغ أثناء التفكير ، تدل على ذلك تجارب العالم الايطالي (موزو) فقد شاهد ادمغة اشخاص اصابوا بمرض في الجمجمة فرأى من وراء القحف ان الدم يعمل الذهني والاضطراب النفسي والاحلام كل ذلك يبعث على ازدياد ضغط الدم في الدماغ حتى لقد فكر في اثبات ذلك تجربة محسوسة فصنع ميزاناً كبيراً على صورة منضدة يمكن ان ينام عليها الشخص ، فكلما اجهد الشخص التأمير فكره رجحت جهة الرأس من الميزان لاصحاب الدم عليها
- ٢ - وقد اثبت Soluff بواسطة ابر كهربائية لقياس الحرارة ادخلها في ادمغة الكلاب ان هيجان الحيوان يزيد درجة حرارة دماغه .
- ٣ - وقد دلت مباحث علمية الامراض النفسية على ان لبعض هذه الامراض علاقة بفساد بعض الحجيرات العصبية فتضاعفوا في مرض الخيل العام Paralyse générale وبعض حالات البله Idiote خلال عصبياً ظاهراً . نعم ان دراسة امراض الناكزة والافازيا Aphasie لم يوصل فيها الى نتيجة فليسبولوجية نهائية الا ان العلاقة المشتركة بين الاضطرابات النفسية والاختلالات العصبية صارت امرأً بدسياً وليس من المطلق ان يستنتج من عدم معرفة اسباب بعض الامراض انه لا يوجد لهذه الامراض عامل فسيولوجي اذ قد يكون لهذه الامراض علل مجهولة وقد يكون لكل خلل عصبي عمل في النفس وهذا ما يرجحه العلماء اليوم .
- وقد فسر العلماء وظائف الدماغ بصور مختلفة فبينهم من قال ان الدماغ يعمل بمجموعه في كل فعل نفسي (فلورنس) وبينهم من قال ان اجزاء الدماغ قد توزعت الاعمال النفسية فكل جزء له عمل خاص ، وتسمى هذه النظرية الاخيرة بنظرية الاختصاص .
- ١ - اما النظرية الاولى فلا تعين لكل جزء من الدماغ فعلاً خاصاً بل تقول : الانسان اذا اراد ان يفكر فهو انما يريد ان يفكر بكل دماغه لا بجزء منه .
- ٢ - واما النظرية الثانية فمن تعلل الاعمال الذهنية في الاجزاء الدماغية وتعمل لكل

حادثة نفسية قرارة خاصة .

فقد ظن الطبيب الألماني (غال) منذ سنة ١٨٠٨ أن بين نمو بعض الملكات العقلية ونمو بعض التلافيف الدماغية مناسبة وقرّر أن شكل القحف يتبع شكل التلافيف وذهب أنه يمكن معرفة مزاج الشخص واستعداداتهم بغير حديث جوارحهم وتناولها وسمى الميخذ (سبرزهايم Spürzheim) هذا العلم بعلم الفريولوجيا (Phrenologie)

ومهما يكن من أمر هذا العلم الذي سقط اعتباره في أيامنا هذه فإن رأي (غال) الأساسي ليس باطلاً لأننا لا يزال اليوم نعتقد أن بين التلافيف الدماغية والملكات النفسية علاقة إلا أن (غال) لم يصب الهدف بملاحظاته الابتدائية الدقيقة ، حتى لقد أبدته قلة المأمنه بتحقيقه الحوادث النفسية عن الغرض المقصود بخامات ملاحظاته مشوهة مغلوطة ، من ذلك أنه يجعل للأدم والصلاح وحب التملك والشيوخ الشعري محلات خاصة وظواهر نفسية تدل عليها وهذا منتهى السخف في تحليل الحوادث النفسية .

ولكن إقرار الحوادث النفسية في امكنة خاصة من الدماغ شغل (بروكا) و (شاركو) أيضاً فثبت بروكا في عام ١٨٦١ أن مرض الأفازيا ناشئ عن خلل في التلافيف الثالث من ناحية الجبهة اليسرى . وسمي هذا التلافيف بعد ذلك بتلافيف (بروكا) وهو مركز النطق واللفظ . (شكل - ٩)



شكل - ٩ .

وقد دلت تجربات العلماء الاخيرة ان تلك عوامل اخرى تؤثر في شخصية الانسان وذكائه فمنها ما هو انفعالي كالحساسية والهيجان ومنها ما هو انفعالي كالنزعات والغرائز وليس هذه العوامل اتصال بمشرة الدماغ بل هي متصلة بقاعدته فهناك إذن دائرة انفعالية في قلب الدماغ تخضع لها المجموعة السمائية . وهي مركز وحدة الجسد ونواة شخصيته .

اضف إلى ذلك أيضاً ان مباحث العلماء ادت في السنوات الاخيرة إلى حرمان الدماغ من سلطانه وسيطرته وقد دفعهم إلى ذلك ما اكتشفوه من وظائف الجسد عامة ووظائف الغدد خاصة

ب — عمل الجسد

ما من حركة في الجسد الا ينعكس اثرها في النفس وما من تبدل خارجياً كان او داخلياً الا يعمل في سلوكنا . قال جان جاك روسو : « تبدلنا حواسنا واعضاءنا دائماً فنحمل من غير ان نشعر آثار هذه التبدلات في افكارنا وعواطفنا وانفعالاتنا . فالالام والنقص والاصوات والالوان والظلام والنور والاذيق والضحك والسكون والحركة والسكون كل ذلك يؤثر في احساسنا ويعمل بالنتيجة في نفوسنا .

فن شرب قهلاً من الخمر او من القهوة تبدل حالته النفسية ومن اصطدم رأسه بصخرة اغي عليه ومن اكثر من اكل الطعام فلم يهضمه تأقل تفكيره فالدمورة الدموية والتنفس والافراز كل ذلك يعمل في نفوسنا وسنرى في بحث الانتباه والهيجان ما لهذه التبدلات المحيطية من الاهمية حتى لقد اثبت (ريبو) ان التعب العقلي ناشيء في الغالب عن تعب فيسيولوجي لانه مصحوب بتبدل حركات القلب والتنفس وازدياد الحرارة وتناقص القوة العضلية وضعف مقارمسة الجسد وهبوط الحساسية للمسبة وارتفاع الحدة وقابلية الهيجان والغضب .

ونريد هنا ان نتعرض لمسألة جديدة كشفت عنها مباحث العلماء في هذه السنوات الاخيرة وكان لها في اتجاه النزعات العلمية الحديثة تأثير عظيم ونعني بها مسألة الافرازات الداخلية التي تنحدر من الغدد الدرقية Thyroides والنخامية Pituitaires او الصنوبرية Pinéales وغيرها . فننصب افرازاتها المسماة (هورمون) في الدم

وتعمل في تنظيم الجسد وتنسيق أفعاله وتؤثر في شخصية الإنسان ونزاعاته وحالاته الانفعالية . حتى لقد شاهد العلماء أن ضهور الغدد الدرقية يوقف النمو العقلي ويسبب البلاهة . ويسمى المصاب بانتفاخ الغدد الدرقية ، ميكزودم Myxœdème (١) ، فيكون قصير القامة قاسي الشعر غليظ الشفتين طويل الحدين خشن الجلد ضعيف النمو العقل . قال الدكتور كلود (٢) : « يمكننا أن نشاهد في هذا المرض جميع الأنواع من تأخر الفاعلية العقلية فقط ، نموها حتى البلاهة الحقيقية ، وإذا ضعفت الغدد الدرقية بعد نمو العقل أورثت صاحبها ضعف انتباه وذاكرة وخيال وفساد حكم ومحاكمة وافقدته حب الاطلاع .

وقد صار العلماء اليوم يقولون في البحث عن الافرازات الداخلية وعن علاقتها بمجموع شخصية الإنسان وليس هنا محل البحث في هذه الغدد كل واحدة على حدها فبكفينا الآن ما قدمناه من الإشارة إلى وظيفة الغدد الدرقية فقط . ولعلنا بعد هذه الأمثلة القليلة التي أتينا بها في ذكر وظائف الدماغ وتأثير الجسد قد افلحنا في غرضنا القريب وهو بيان تأثير الجسد في النفس وليس بعد هذا من الحوادث ما نبين به أيضاً تأثير النفس في الجسد إلا أننا تقتصر الآن على الغرض الأول ونسأل هل يمكن اعتبار الحوادث النفسية معلولة للحوادث الفسيولوجية . ولنعلم القارئ أننا لا نبحث الآن في هذه المسألة من الوجهة المنافيزيكية . بل أن غرضنا ليس بالطامح ولا بالبعيد لأننا نقصد بيان الطريقة التي ينبغي اتباعها في علم النفس فهل ينبغي سلوك طريقة فسيولوجية أم هل يجب اختصاص علم النفس بطرائق عليية مستقلة . وسنسوق الآن للقارئ أمثلة من النظريات العلية التي ترجح سلوك الطريقة الفسيولوجية في علم النفس لاعتقادها أن الحوادث النفسية عرض من أعراض الحوادث الفسيولوجية .

٢ - حقيقة عروق النفس بالجسم

لم تستشهد بوظائف الجلة العصبية لاستدل بها على المذهب المادي أو المذهب الروحاني لأننا نبتدئ في علم النفس كل غاية منافيزيكية . وإنما جئنا بهذه الأمثلة

(١) Précis de Psychiatrie ريجيس

(٢) كلود ، اختلال توازن الافراز الداخل ، ص ١٨١

لنوضح الطريقة التي ينبغي اتباعها في البسيكولوجيا العلية . ولا يمكننا معرفة هذه الطريقة الا اذا تحققنا علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفسيولوجية . فاهي حقيقة هذه العلاقة ؟ هل نخولنا حق ارجاع الحوادث النفسية الى اصول فسيولوجية وهل يمكن اعتبار علم النفس باباً من ابواب الفسيولوجيا ؟

١ - رأي الانثيين

وهو رأي عام مشترك بين الناس ويسمى بنظرية الجسد المشترك . يقولون ان طبيعة النفس مختلفة تماماً عن طبيعة الجسد . ولذلك فانه لا يمكن ان تتحل الحوادث النفسية الى حوادث فسيولوجية . فالنفس من طبيعة روحانية لا علاقة لها بالمكان والجسد من طبيعة مادية يتحل الى جواهر فردية مكبية . وبالرغم من اختلاف طبيعة كل منهما فالنفس تؤثر في الجسد والجسد يعمل في النفس .

منافسته - قليل من التفكير يظهر لنا ضعف هذا الرأي . فاذا سلمنا بان النفس من طبيعة روحانية فكيف يؤثر هذا الجوهر الروحاني في السكبان الجسدي ؟ وكيف يتأتى لهذه المادة ان تعمل في شيء . ليست طبيعته من طبيعتها ؟ ان تعليل الانثيين لفظي لا يظهر لنا سر العلاقة بين النفس والجسد . اضف الى ذلك ان فيه خطراً على علم النفس وعلم الفسيولوجيا معاً . ذلك لانه يخلط الحوادث النفسية بآثار الحوادث الفسيولوجية . ويروج الحوادث الثانية بآثار الاولى عرضاً واتفاقاً من غير ان يقيد علاقتها بنظام ثابت . فلا يبقى الاولى نظام ولا للثانية نسق خاص بها وتتشوش علاقتها ويمتنع تفكيدها ويصبح العلم بنواميسها محالاً . ولنبحث الان في النظرية الثانية التي دعاها العلماء بنظرية :

ب - الموازنة بين الحوادث النفسية والحوادث الفسيولوجية

هدف اصحاب هذه النظرية تجنب الصعوبات التي لقيتها نظرية الانثيين قالوا : ليس من يشك في وجود المطابقة بين الحوادث النفسية والحوادث الفسيولوجية فلنسلم اذن بوجود هذه المطابقة من غير ان تعرض للكلام عن عمل النفس في الجسد وتأثير الجسد في النفس . فنظرية الموازنة تلخص إذن بهاتين الفقرتين : (١) يوجد مطابقة بين الحوادث النفسية والحوادث الفسيولوجية (٢) هذه المطابقة تامة فيواري كل

حادثة نفسية حادثة فيسيولوجية والعكس بالعكس . تكون الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية سلسلتين مختلفتين كل واحدة منهما موازية للآخرى فكل حادثة من سلسلة الحوادث النفسية علة لما بعدها ومعلولة لما قبلها . وكذلك حوادث السلسلة الفيسيولوجية الا انه لا يوجد هناك اتصال من سلسلة الى اخرى . النفسي علة النفسي والفيسيولوجي علة الفيسيولوجي ولا يمكن تافيسيولوجي او نفسي ان يكون علة لحادثة من سلسلة ثانية .

قيمة هذه النظرية - يرجع اصل هذه النظرية الى (ليبر) وقد قال بها كثيرون من علماء العصر الحاضر . فمنهم من قال ان الموازنة بين السلسلتين حقيقية ومنهم من سلم بها لا لاعتقاده انها حقيقية بل لظنه انها طريقة نافعة بسهل البحث بها عن اسباب الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية ونحن نظن ان هذا الرأي الاخير اقرب الى الحقيقة من الرأي الاول . ونعتقد ان القول بالموازاة الناعمة ادعى الى الخطأ من غيرها . لان التجربة لم تطلعنا بعد على كل حدود هذه الموازنة (١) ولا تزال نجعل كثيراً من حدودها المتقابلة فكيف نستطيع ان نقول بموازاة مطلقة بين حدود السلسلتين ونحن لا نعلم منها الا مجموعها فقد يكون في هذه الاجزاء المجهولة اقسام لا تتوازي ولا يطابق بعضها بعضاً . ونحن لا نعلق في علم النفس أهمية على حقيقة هذه الموازنة بل نعتقد كطريقة ونعتقد ان القول بها يعود على علمي البسيكولوجيا والفيسيولوجيا بنفع عظيم لانها تمنع الفيسيولوجي من ادخال المبادئ الروحانية في تعليله العلمي وتفيد البسيكولوجي بالبحث في الامور النفسية من الوجهة النفسية فقط . وعلى ذلك فهي واسطة لتأمين استقلال البسيكولوجيا والفيسيولوجيا معاً . فلا يعال العالم النفسي حادثة نفسية الا بحادثة ثانية من نفس السلسلة . اما الحوادث الفيسيولوجية فيرمي بها ظهرياً ولا يهتم بها وكذلك الفيسيولوجي فانه لا يهتم بالمسائل الداخلية التي يطلعنا عليها الشعور بل يعال الظاهر بالظاهر وينفذ كل تعليل روحاني .

ما اكثر العلماء الذين ينتقلون من العلم الى ما بعد الطبيعة وهم لا يعلمون

(١) هنري برغسون : مبادئ الشعور المباشرة (Essai sur les données

انهم اكثر خطراً على العلم من المتأخرين بكونهم لان هؤلاء يعلمون نصيب نظرياتهم من الصحة فلا يعدمهم من التجربة تصحيح لما يتصورون واولئك يجهلون انهم في ارض لم يدبروا غورها ولم يختبروا مغازاتها . فيينا نرى العالم يحتاط لنفسه عند البحث في خواص الاجسام فلا يقول بخاصة من خواص الايب مثلاً الا بعد الفحص والتفتيش تبعه عند الكلام عن علاقة الخلة العصبية بالشعور سريع التصور والتصديق فيحدثك عن مرا كز الحوادث النفسية وعن اعصاب الساعى والارتباط كأنه على بينة من امره وكأنه شاهد هذه الحوادث من وراء تلك المرا كز وتلك الاسلاك البرقية . فيني لك دماغاً خيالياً صورته بنفسه فظن بعد ذلك ان هذه الصورة حقيقة . نحن لا نعترض الان على المرا كز النفسية الموجودة في الدماغ والمنا نعترض على طريقة الفيسيولوجيين الذين يستعملون طريقة المساعدة الداخلية أثناء تعيين وظائف بعض المرا كز العصبية . وكثيراً ما بحث هذا التحليل على الفيسيولوجيا على الضلال . فلا الفيسيولوجيا تعترف بصحة ما اكتشفوه ولا علم النفس يقر لهم به فتعير اذن لكل علم ان يحافظ على استقلاله وينهج نهجاً خاصاً به

وقصارى القول اننا لا نسلم بنظرية الموازاة الا كطريقة دواسة وتقيدها بهذين التفسيرين :

التفسير الاول . لا مجال في هذه النظرية للبحث عن تأثير النفس في الجسد ولا في عمل الجسد بالنفس لان هنالك سلسلتين مستقلتين . سلسلة الحوادث النفسية وسلسلة الحوادث الفيسيولوجية وعلى واحدة من هاتين السلسلتين مطابقاً لثانية بجميع حدودها . وعلى ذلك فان هذه النظرية لا تختلف من هذه الوجهة عن نظرية الاشدين بل هي ايضاً نظرية النية .

ولقد رغب بعض العلماء في التوحيد بين هاتين السلسلتين فقالوا ان كلا السلسلتين ظاهرة لحقيقة واحدة . فهناك مبدأ واحد يتصلان به . وهما وجهان مختلفان لاختلاف الظاهر عن البطن . الا ان حقيقة ما واحدة . وهذا الرأي يرجع الى (سبينوزا) كما مئى في ما بعد الطبيعة . الا انه لا يفلح في التوحيد بين السلسلتين لان اتصالهما ببداً واحد لا يمنع اختلافهما . فتقابل الواحد الثانية وتوازيها من غير ان تؤثر

فيها . وهذا اكتفاء بمشاهدة سطحية وانرار بالعجز عن تعليل علاقه النفس بالجسد
 التنبه الثاني : لا يكتفي اصحاب هذه النظرية بالقول بمطابقة مجموع السلسلة الاولى
 للسلسلة الثانية بل يقولون بموازاة تامة بين جميع حدود السلسلتين فاذا عرفنا حداً من
 حدود السلسلة الاولى فتشنا عن الحد المقابل له في السلسلة الثانية فيؤدي ذلك بالضرورة
 إلى اختراع حدود صناعية لتحقيق المطابقة التامة بين السلسلتين . ولطالما بحث
 هذا الاعتقاد على الخطأ في المطابقة والتعليل . احسن مثال نمثل به ذلك مسألة حلول
 الذكريات بالحجيرات الدماغية وما اثير اليه من الخطأ في معرفة وظيفة الدماغ .
 اضف الى ذلك ان التجربة تمنعنا من القول بمطابقة جميع حدود السلسلتين لان الحدود
 التي تشملها كل سلسلة تختلف عن الاخرى . مثال ذلك لا يكون كل تأثير
 عصبي متبوعاً باحساس لان الشعور حداً (عنه) (١) لا يحس الانسان بمادونه . فاذا
 لم يبلغ التأثير الخارجي درجة معينة من الشدة اقتصر فعله على الجلة العصبية فالتأثير متصل
 والاحساس منفصل . لانه اذا تضاعف التأثير امتنع الاحساس به فيبقى هناك
 مؤثرات وآثار فيسيولوجية من غير ان تكون مصحوبة بشعور وهي آثار فيسيولوجية
 ابتدائية خارجة عن حدود المطابقة .

وفي التبعة نقول لا تنفع من نظرية الموازاة الا اذا قيدت بهذه الشروط فهي
 طريقة دراسة لا مذهب اعتقاد . واتصال السلسلتين هو اتصال تام بين مجموع
 ومجموع لا اتصال مطابقة بين جميع حدود السلسلتين .

ج - هل الشعور حادث ملحق

كل ما اضافنا من الكلام اوضح لك انه لا يمكن انحلال الطريقة النفسية إلى
 طريقة الفيسيولوجيا وانه خير لذين العلمين ان يتهج كل واحد منهما نهجاً خاصاً به .
 على ان فريقاً من العلماء واكثرهم من الفيسيولوجيين يشارون على الفيسيولوجيا من
 استقلال علم النفس فلا يألون جهداً في ابطال الحوادث النفسية حتى لقد ادى بهم
 الامر إلى اعتبار الشعور حادثاً ملحقاً زائداً لا تنفع ولا تضر .

(١) عتبة الشعور : seuil de la conscience . يتصل هذا التعبير مجازاً

بمعنى مبدأ الشعور .

قال مودسلي : « الشعور نور منعكس لا بل هو اثر فان مرير الزوال فلا يملأ حضوره فراغا ولا يحدث غيابه ثغرة - يظن الانسان ان أعماله كلها مسبوقة بالتصور فلا يذهب إلى المسرح أو إلى الصيد إلا بعد تصور اللذات السني سيلاقبها . ولا يشتري الاوراق المائية إلا بعد حساب الربح الذي سيناله منها . والحق عن ذلك بعيد . لأن هذه التهورات لا تؤثر في سلوكنا ولا تبدل شيئاً من أعمالنا . بل الجلة العصبية وحدها هي الفاعلة ولا اثر للتصور في ذلك لأنه معلول لها . فلا يصدر عنه شيء ولا يولد عملاً . ولو فقد هذا الشعور لما كان لفقدانه اثر في الحياة . لأن جعلتنا العصبية نضمن لنا القيام بجميع الاعمال التي كنا نقوم بها تحت نور الشعور فمن اذ ذلك نذهب إلى الصيد أو إلى المسرح مسافرين اليه بعامل الجلة العصبية فقط حتى لقد ارسل برقية ونكتب رسالة ونختار من غير ان يكون للشعور اثر في ذلك فالشعور حادثة زائدة ونحن آلات متحركة مزودة بالشعور (هو كسلي) الا ان هذا الشعور ليس علة فاعلة بل هو شاهد على اعمالنا فقط (مودسلي) وهو من الحوادث الفيسيولوجية بمنزلة الظل من الجسم أو النور من المصباح . وهل يكون الدور المتبعث عن موقف الفاعلة عمل في حركتها . أم هل يكون اظل الماشي تأثير في سيره . الشعور حادثة ملحقة تصلح للتبرج والزينة لا للعمل والحركة .

قال ويليام جيمس هارتنا باصحاب هذا الرأي : (١)

« لو كنا نعرف جملة تكبير العصبية معرفة تامة واملح ما هي شروط البيئة التي تحدث فيها تلك الجملة العصبية لامكننا ان نفهم لماذا خطت يدك في وقت من اوقات حياتك على بعض اوراقك هذه الاشارات السوداء الصغيرة المألوفة التي نستطيع ان نسميها باختصار مقطوط (هملت) . ولاستطعنا ان نراك كل سبب طقس ومجهود ونماذج من تغيرات تحتاج إلى الاعتناء بان في شكبير انقاد . فكرة . فذا لو دنا كتابة ترجمة رواية أو ليروس بطريقة مشابهة لذلك درسنا حالة الماتى ليرد من الاليمينته التي يتراب منها جسدك من فهم ان لفرض انه كان ملصقا بالخمس . »

على ان هذه الفكرة على ما فيها من غرابة لا تكفي لرد نظرية مودسلي . فقد غالى اصحابه في القول حتى صاروا على رأي كايانيس القائل : « الدماغ يقرز الفكر لا يفرز

[١] ويليام جيمس ، مبادئ علم النفس (Princ. of Psych.) مج ١ . ص ١٣٢

الكبد الصغرى . . . ولقد تخيل اودانك (١) حديثاً دار بين احد الفيسيولوجيين وخصمه حول هذا الرأي فيقول فيه الخصم : اذا كان الناس كلهم الات متحركة لا حس فيهم فهل نطق انهم يخترعون المخدرات وهل تعتقد ان الجراحين يحتاجون عند ذلك الى تبريم المريض بالكافور وفورم فيجب الفيسيولوجي : لا شك في ذلك ابداً . اذن فالناس وان كانوا فاقد الحس والشعور فلا بد لهم من اختراع المخدرات واختراع الفوتوغراف . ولو فقد ديكارت شعوره وحافظ على جملة العصبية لقال ايضاً قاعدته المشهورة : افكر فلنا وجود . فكانه لا اثر للحس والتصور والرغبة في كل ما يفعله المرء وكان البيولوجيا قسم من انسام الفيسيولوجيا .

يستند اصحاب هذه النظرية في بيان نظريتهم الى دليان :

الدليل الاول : تدل التجربة على ان النفس متعلقة بالجسد . الا ترى الى الانسان كيف يضع صوابه اذا ضرب على رأسه وكيف يشوش زيف دماغه بسبط عمل قواه العقلية ، بعض المواد الكيميائية تقوي الانتباه . وبعضها يزيد جريان الصور على مسرح النفس . وكثيراً ما استسلم الانسان للاحلام واستغرق في الهذيان تحت تأثير بعض المواد . وليس من يشك اليوم في عمل القهوة والكحول والافيون والحشيش وبروتوكسيد الازوت والكافور وفورم والاثير في التفكير واثايرها في فاعلية النفس (٢)

الدليل الثاني : هذا الدليل مستند الى مبدأ حفظ الطاقة وبقيائها Conservation

de l'énergie فلا تدع ولا تفقد بل تتبدل من حال الى حال . والانسان خاضع لهذا المبدأ وكل حركة من حركاته ناشئة عن حركات سابقة . الحركة لا تخلق من العدم بل هي مسبوقه باسباب ميكانيكية ، وكل ظاهرة من ظواهر الطاقة متعلقة بها قبلها ومتصلة بها بعدها فلا بدعة ولا عدم بل كل شيء خاضع لمبدأ العلة والمعلول

(١) لودانك . العلم والشعور (Science et Conscience) ص ٤٩ .

(٢) موريلي ، فيسيولوجيا النفس . ص ٢٢ .

يستمد الجسد حافته من الخارج بالتغذي والتنفس فيتولد فيه طاقة كيميائية . ثم تبدل هذه الطاقة الكيميائية الى حرارة وحركة ونور وكهرباء كما في بعض حيوانات البحار واسماك الثوريل . فيمكن تعديل اعمال الانسان كلها بتبدل الطاقة المدخلة في جسده . ولا عمل للشعور في ذلك اذ لا يمكن اغتيابه صورة من صور الطاقة لانه لا يصدر عنه عمل حقيقي (١) بل هو زينة زائفة كالنور يعطي الخطط الحديدية من غير ان يكون له تاثير في حركة القطار واهتدائه الى طريقته . فلا عمل للتصور والارادة في حركات الانسان بل هي صادرة عن اسباب ميكانيكية .

مناقشة هذين الدلائل : كلمة حق اريد بها باطل . تلك هي حقيقة هذين الدلائلين .

١ - الدليل الاول يبين تاثير الجسد في النفس وهذا حق لا يختلف فيه اثنان . كان اوغست كونت اذا خاطب الروحانيين يقول : « خير وني فذنكم نفسي ما ذا يستطيع ان يتجه دماغ انسان رجلاه متجهة الى فوق ورأسه الى تحت ، ومن لم يقبل بتعلق النفس بالجسد فما له من عذر سوى انه يتعاضد عن ذلك . انني اشعر بتاثير القهقهة في جسدي وجربان افكاري فكيف انكر عمل المسائل الفسيولوجية في الامور النفسية . ولكن افيدل هذا التأثير على ان الحوادث النفسية معلولة بالحوادث الفسيولوجية وانها عرض زائد وزينة لاحقة وانما فوسفوري لا عمل له . افيئنا هذا التأثير على ان النفس نور منعكس لا حرارة فيه ؟ لا لعصري ان في هذه النتيجة خروجاً عن حدود المقدمات وابتعاداً عن الطريقة العلمية .

وكيف وماذا يتولد هذا الشعور الذي لا عمل له ؟ ان هذا الامر لا يشبه شيئاً من حوادث الطبيعة ، لانك لا تلاقى في الوجود معلولاً لا تاثير له في غيره . فكأنك الشعور في زعمهم ليس معلولاً لشيء . وكأنه من طبيعة ثانية بخلافه لطبيعة الحوادث الفسيولوجية . وهذا يسوقنا الى رأي الاثنيين الذي قدناه .

٢ - قلنا عند تفهيد رأي الاثنيين اننا لا نعلم كيف يؤثر الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني ولا كيف يؤثر الجسد في نفس ليست طبيعتها من طبيعته .

(١) لو افكك العلم والشعور ص ٦٤

فنظرية الشعور المالحق تقبل تأثير الجسد في النفس إلا أنها تحرم النفس من كل تأثير في الجسد ، لأنها لا تستطيع أن تفهم كيف تؤثر الإرادة في المادة .

لقد كان الفلاسفة إذا عجزوا عن إدراك أمر يتوقفون عن الحكم فيه . ونحن لا ندرك كيف تؤثر العلة في المعلول ولا لماذا تمتد الأجسام تحت تأثير الحرارة فهل نكر هذه الحوادث ؟ - كلا ، أنا نشاهدها بأعيننا ونلمسها بأيدينا وإذا كنا لا نفهم حقيقتها اليوم فلتتوقف عن الحكم في أمرها لأن العلم قد يحجب لها محل في المستقبل يقولون لا يمكن اعتبار الشعور صورة من صور الطاقة لأنه لا يصدر عنه عمل حقيقي وهذا مجازفة في القول لأن التجربة تدل على أن للشعور عملاً في الحياة نعم إن علماء العصر لم يتوصلوا إلى تقدير طاقة الشعور ولكن قد يحجب لنا العلم في المستقبل بواسطة تقديرها هذه الطاقة . وحرمان الشعور من كل عمل مخالف للتجربة والعلم ، أيمكن وجود حادثة من دون أثر . قال هاتكن (١) ،

« ما من حادثة في الطبيعة كلها إلا تتولد من الماضي وتكون في الوقت نفسه عاملاً مقوماً وعلة مقيدة للمستقبل » . فلو كان الشعور حادثة ماحقة لما كان له أثر في الحياة ولا تفرض وزال لأن العضو الذي لا فائدة منه يضمرو ويتلاشى . غير أن الناظر إلى تطور الشعور يجد أنه ارتقى وتكامل بحسب الزمان فلو لا الحاجة إليه لما بقي ، ولولا منفعته وتأثيره لما تكامل ، أفيعقل ارتفاع عضواً لا أثر له وتكامل وظيفة لا فائدة منها إن ارتفاع الشعور وتكامله لدليل على فساد هذه النظرية

د - النظرية السلوكية

فلما أن علماء الحيوان يتحاشون البحث عن أحوال الحيوان الداخلية ويقتصرون على وصف سلوكه وخصائصه وتصرفه في الأمور داخل البيئة فما استقصى من سلوك الحيوان على المشاهدة الخارجية يرفضون البحث فيه ويمدونه حديث خرافة واسطورة قال هوكسلي : « سؤالك عن السرطان هل له عقل أم لا مسألة لا فائدة منها أبداً هذا فضلاً عن أنها لا تقبل الحل » . فخير لنا أن نتصرف أذن إلى البحث عن

(١) هاتكن Hannequin . مقدمة علم النفس ص - ٢٤

نظام اقتران افعال الحيوان بالحوادث الطبيعية الخارجية فمشاهد ما يبدو من افعاله تحت تأثير العوامل الخارجية وتنبذ كل الامور النفسية التي لا تنفع تحت الحس والمشاهدة وافقد سلك طريقة هوكلي هذه بافلوف Pavlov الروسي وفاستون waston الاميركي وغيرهما فخصصوها بآدى بدء بدراسة الحيوانات ثم اطلقوها على الانسان وسلك طريقتهم ايضاً طائفة من العلماء الفرنسيين وكان العالم الروسي (بكترف) اذا اراد درس الحوادث النفسية لا يستعمل الا طريقة المشاهدة الخارجية حتى لقد اسس كما رأيت سابقاً بسلوكولوجيا موضوعية خارجية وقال انه ينبغي كل ما لا يقع تحت حس الباحث النفسي ومشاهدته الخارجية

وقد كانت المدرسة الاميركية تعرف البهافيوريه Behaviourisme بقولها هي دراسة مؤالفة الجسد للمحيط الخارجي اي دراسة سلوك الانسان ورفض البحث عن احواله النفسية بطريقة المشاهدة الداخلية ،

اما في فرنسا فقد وسع (هنري بيرون) و (بيير جانه) وغيرهما من العلماء دائرة النظرية السلوكية وسموها نظرية التصرف (١) . فعمت عادات الانسان واخلاقه حتى لقد شملت كل الاثار البشرية وظواهر المعرفة . فصارت اللغة مثلاً ظاهرة من ظواهر السلوك وصار موضوع علم النفس البحث عن مجموع قاعلية الجسد وعلاقته بالمحيط (بيرون) . وصارت طريقته رصف سلوك الانسان وابضاحه عليناً (جانه) .

مناقشة هذه النظرية : يخيل الينا ان في هذه النظرية امرين ينبغي الاشارة اليهما فالامر الاول - هو ان السلوكية تطمح في ان تكون مذهباً فلسفياً يشمل سائر الموجودات ويجمع علوم الكون في نظرية واحدة فتكرما بطلنا عليه الحدس النفسي وتعمن في العنت ضد الفلسفة القديمة فلا تقر بوجود العقل والشعور واللاشعور . بل كل ذلك نمط من السلوك الذي يمكن مشاهدته اما التفكير فلا وجود له الا في حركات ذرات المخ .

وهذا يمكن البرهان عليه بالمحسوس حتى لقد شبهوا التفكير بكلام خفي . فان الكلام ينشأ عن اهتزاز الاوتار الصوتية اما التفكير فيقول من اهتزاز الحجيرات

الذماغية . ذاك بلائس الهواء فيسمع اما هذا فنحن لا صوت له . إلى هنا نقودنا
مباحث السلوكية . فليت شعري ما الفرق بينها وبين نظرية الشعور الملحق التي
فندنا طريقها ؟

ونقول في السلوكية اننا لا نريد الان في علم النفس ان نغرق في انتقاد مذهبها
الفلسفي لان هذا الانتقاد خاص بالفلسفة العامة . وانما نقول منذ الان ان مذهب
السلوكية لا يضمن لنا استقلال علم النفس . وهذا مناف لكل ما نحريص عليه
بيان ضرورة استقلال هذا العلم .

والامر الثاني - هو ان السلوكية طريقة علمية يعلق عليها علماء العصر اعظم
الاماني لانها ثورة على الطرائق القديمة البالية . فنحن نقبلها على انها طريقة بحث
علمي ونقبل استخدامها بتمهين :

١ - ينبغي استخدام هذه الطريقة بهودة وذلك بتحديد معنى السلوك لانه اذا
بقي معنى السلوك غامضاً اختلافات حدود علم النفس بحدود الفيزيولوجيا .
كان بعض العلماء اذا ارادوا تحديد معنى السلوك يعرفونه تعريفاً ضيقاً . فكانت
المدرسة الروسية (بافلوف) اذا لوادت تعين قوانين الاعمال المنكسة الشرطية تنظر
في الحركات العصبية المتوسطة ما بين المؤثر ورد الاثر . فلا تخرج في مباحثها عن
الحدود الفيزيولوجية وكانت السلوكية الانكليزية تحدد معنى السلوك على ما يمكن
مشاهدته من الظواهر الخارجية والحركات المحسوسة . فنتحقق أيضاً ساحة البحث
لان كثيراً من الحوادث النفسية تبقى خفية فلا يترجم عنها الجسد بحركات ظاهرة .
ولذلك فان هنري بيرون (١) حدد معنى السلوك بقوله : هو مجموع ما يقوم
به الجسد من الحركات الكلية تحت تأثير البيئة . وهذا كاف لفصل علم النفس عن
الفيزيولوجيا . لان الفيزيولوجيا لا تبحث الا في الحركات الجزئية المحدودة مثل
دوران الدم والنفس والحضم . اما علم النفس فيبحث في مجموع حركات الجسد
الكلية التي تقوم مواءمة لشروط المحيط . ولا تقتصر البسيكولوجيا على البحث في
مجموع هذه الاعمال الفيزيولوجية بل الوجه الكلي بل تناول أيضاً على تصرفات

(١) هنري بيرون البسيكولوجيا التجريبية (Psychologie expérimentale) من كتابها

الإنسان في البيئة الاجتماعية وسلوكه الناشئ عن تأثير الجماعة فيه . فالتأثير يمتد من السلوك الاجتماعي لأن الموافقة الاجتماعية لا تتم إلا بها . والتفكير أيضاً أسلوب من السلوك بهي . للإنسان أسباب الموافقة . ولولا أنه تصوري خفي لما كان بينه وبين التجربة والعمل المحسوس فرق أبداً .

٢ - لا ينبغي الأخذ بالطريقة السلوكية إلا داخل الحدود المعقولة . لأنها طريقة مشاهدة خارجية نستطيع بها أن ندرس أحوال الإنسان ونصرفاته في الأمور دون أن ندخل في خواص نفسه . فهي أذن طريقة ناقصة لأنها تتكفي بالظاهر وتعرض عن الباطن . وينضج لك عند البحث في طرائق علم النفس أن الطريقة الخارجية غير مستقلة لأسباب العلم بها . فينبغي للعالم إذا أراد أن يكون بحثه بالغاً حد التام أن ياتجه أيضاً إلى الشعور الداخلي ويتطابق بينه وبين الملاحظة الخارجية حتى يستخرج من هذا الشعور قوانين عامة تنطبق على جميع الحالات .

٣ - النفس والعالم الخارجي

انخرج الآن من الجسد وانظر إلى علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الطبيعية الخارجية . فالنفس في مجمل هذا العالم الشاخص تتغير من حال إلى حال . لا تحف على مشهد إلا لتتغير في غيره . فهي كسائر الموجودات في تغير دائم لا حياة لها إلا بالتبدل والحركة كأنها جسم حي يتغذى وينمو ويتسق في نظام الوجود فتصل بالعالم الخارجي بواسطة الجسد الذي تسكن فيه فكان الجسد سقيتها التي تبحر عليها في هذا الوجود المشخص المحسوس .

وعلى ذلك قلنا نستطيع أن ندرس حوادث النفس من الوجهة الخارجية لا كما فعل السلوكيون بل على طريقة علم الحياة أو الفيزيوليك . فننظر في شروط حياتها ونموها وموالاتها للمحيط . ثم نبحث في تأثير العوامل الخارجية ونسبة الحوادث النفسية إليها . ولقد سمي العلماء هذا الوجه الأخير بالفيزيوليك .

الحوادث النفسية والبيولوجيا . يقول علماء البيولوجيا أن كل جسم حي لابد له إذا عاش أن يؤثر في شروط البيئة . والحياة في زعمهم تتغير ناشئة عن مؤلفة الداخل للخارج . والأجسام الحية كلها تنمو بمقتضى العناصر التي تمصها . فتبدل هذه المواد

الملتصقة الى انساج واعضاء . فكان الجسد غير تركيب ثنائي الا ان طبيعة مركباته مختلفة عن طبيعة المركبات المعدنية ، فينا الاجسام الهامدة التي لاحياة فيها تميل الى التوازن تجد الاجسام الحية في حركة مستمرة تتغير تحت تأثير العوامل الخارجية فتضطربها وترد آثارها وتكون بهذا الاصطفاء صورة نوعية خاصة ، كأن هنالك خطة مرسومة من قبل تحققها الحياة بتبدل صورة النوع وتكاملها . اقول فينا الاجسام الهامدة تتكون من عناصرها البسيطة التي تنحل اليها نجد الاجسام الحية في حركة ونمو ، كأن هنالك فكراً مدبراً يصطفي العناصر اللازمة لبقاء الحياة ونموها . ويمكننا جمع كل هذه الخواص بقولنا الحياة هي مؤلفة ونميش ورد فعل وتنظيم واصطفاء .

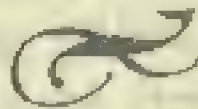
والشعور كما قدمنا شبيه بالاجسام الحية فتجديفه جميع خواص الحياة على صورة اتم من صور الحياة الاعتيادية . فاول خاصة للشعور جعله الجسد يالف البيئة . فلا بقاء له بدون هذه المؤلفة . ولكن المؤلفة التامة تؤدي الى اللا شعور . فلا وجود للشعور في الاعضاء التي الفت المحيط ولا في الحركات المستقرة الثابتة . مثال ذلك ان راكب الدراجة لا ينتبه الى حركات رجله ولا يشعر بدقاتها كأن التصور كما قال (هنري برغسون) مسدود بالعمل ، فلا حس في حالة التوازن التام بل ان الشعور موال للحركة والتبدل . فلا يظهر الا عند انقطاع المؤلفة . وثاني خاصة للشعور تمثيله العناصر الخارجية . فالنفس تغترف الاحساسات وتصهرها وتبدلها وتكون منها معاني الاشياء . فكان ادراك العالم الخارجي ومعرفته شبيهان بتمثيل الجسد للمواد الغذائية .

وكذلك مؤلفة الحركات والافعال المنعكسة والغرائز والنزعات . فهي اشبه باعمال تعكس بها النفس آثار المحيط الخارجي وسترى في المباحث الالية كيف تصطفي النفس في الاحساس والادراك والمساعدة والتفكير والتقرير وفقاً لقانون الاهتمام وكيف ينظم الشعور هذه المواد المنتخبة وينسقها . وما يقرب وجه الشبه بين الشعور والاجسام الحية خضوعه لقانون التطور والتكامل حتى لقد قال (دي) . بتطور الشعور وينمو تحت تأثير الاحتياجات العملية وهو ذو علاقة تامة بتطور الحياة .

وقد سمي العلماء هذه الطريقة بالنفسولوجيا الحسية وهي تبحث في مؤالفة الشعور وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة وما يقتضيه الاحتياج العملي والمنفعة والاهتمام .

البيكوفيزيك - قدمنا ان الاحساس حادثة نفسية وقلنا انه واسطة للاطلاع على العالم الخارجي . وقد فرقنا بين الاحساس الذي يتناول علم النفس وبين الاحساسات التي يبحث فيها علماء الطبيعة . فالاحساس من الوجوه النفسية هو اول المعرفة تنحل اليه كل افعالنا العقلية ومعارفنا المجردة وهو ناشئ عن المؤثرات الخارجية فلولا المرنيات لما حصل رؤية ولولا المسموعات لما حدث سمع . وهذه المرنيات والمسموعات ندرسها في علم الفيزيك . فنبحث عن حوادث الضياء والصوت مثلاً وتحري قوانينها . فهناك اذن عوامل خارجية باعثة على حدوث الاحساس يمكن دراستها وتحقيقها مع بيان النسبة الكائنة بينها وبين الحوادث النفسية . تلك هي الغاية التي من اجلها اسس فيشر علم البيكوفيزيك . وهو علم يوصل به الى معرفة النسبة الكائنة بين الاحساس والمؤثر . وسوف نوضح هذه الطريقة وننتقدها وما اوردناها الا لنبين كيف تكون علاقة الشعور بالعالم الخارجي . وارجع الى ما قدمناه فنقول ان الحوادث النفسية متصلة بالجسد . وقد بينا مطمح بعض العلماء عند نسبتهم الحوادث النفسية الى الحوادث الفيسيولوجية وفندنا طريقتهم رغبة في المحافظة على استقلال علم النفس . ثم ذكرنا علاقة النفس بالعالم الخارجي واوردنا رأي علماء البيولوجيا وطريقتهم التي يسرون عليها في دراسة مؤالفة الشعور وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة . ولولا ان هناك عاملاً خارجياً آخر اكثر اهمية من العوامل التي ذكرها علماء البيولوجيا لقبيلنا آراءهم واضطردنا الى دراسة الحوادث النفسية لا من جهة علاقتها بالجسد فقط بل من جهة انسجامها في عالم اوسع واتم واكمل . هذا مع المحافظة على طريقتها الخاصة التي سنبينها فيما بعد . ولكن الانسان كما نعلم لا يعيش منفرداً بل يعيش في وسط اجتماعي . ولهذا البيئة الاجتماعية تأثير عظيم في حياته النفسية . نعم ان الحياة النفسية متعلقة بالحياة العضوية . الا اننا نعلقها بالحياة

الاجتماعية اشد واقوى . اضف الى ذلك ان ارتكاز الحياة النفسية على أسس حيوية .
 يعنيها من الاتصال بالذات المجردة . وسبب ذلك ان التفكير في النظرية البيولوجية
 خاضع للعمل . مع ان هناك تفكيراً عالياً من الغرض مجرداً من المنفعة الا توصلنا
 اليه تلك الاسس الحيوية التي يركزون عليها العامل النفس . ولا تتصل بهذه الغايات
 المجردة الا اذا خرجنا من نفوسنا واما تطوى عليه الذاتنا ونظرنا الى الناس الذين
 يشاطروننا الحياة ويقررون مآلها من الخوض المشترك الذي نعرف منه . تلك
 هي الهيئة الاجتماعية التي ينبغي البحث عن تأثيرها في حياة الانسان النفسية . قال
 دوركايم : هناك قسم من وجودنا ليس متعلقاً مباشرة بالعامل العضوي . وهو
 كل ما يمثل لنا الهيئة الاجتماعية في داخلنا . ولذلك فحين الان قائلون في علائق
 الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية .



١ - مصادر

1- Titchener, Manuel, 1-19, 2 - Wallon, Le problème biologique de la conscience (in Traité de Dumas) 3 - Hannequin, Introduction à la psychologie, ch II, 4 - Dumas, Traité de psychologie articles de Rabaud, Lapicque, Langlois, 5- Piéron, Le cerveau et la pensée, 6 - Ebbinghaus, Précis 53-63, 7-Höfding, Psychologie ch, II, 8-Godfernaux, Le parall. psycho-physique et ses conséquences (in Rev. philosophique, 1904) 9 - Le Dantec, Science et Conscience, 10-Maudsley, Physiologie de l'esprit, 11- Bergson, L'énergie spirituelle ch. VII, 12 - Bechterev, La psychologie objective, 13 - Piéron, La psychologie expérimentale

٢ - تمارين شفاهية

١ - ما هي آراء (اوغوست كونت) في علم النفس (Lévy-Brühl)
(Philosophie d'Auguste Comte)

٢ - ما هو معنى رد الفعل و التصرف في البسيكولوجيا التجريبية لبيرون ؟

٣ - مواضيع المناشأة الفلسفية

١ - هل يمكن درس الحياة النفسية من غير التفات الى الجسد (بكالوريا

بورديو ١٩٢٧)

٢ - ما هي قيمة المعلومات النفسية التي يمكن استنباطها من تشريح الجملة

العصبية ومعرفة وظائفها (بكالوريا طولوز ١٩٢٥)

٣ - ما هو معنى البسيكولوجيا والفيسيولوجيا ومنفعة كل منهما للآخر

(بكالوريا . ليل)

الفصل الثالث

علم النفس و علم الاجتماع

أشرنا في الفصل السابق الى الفرق بين علم النفس وعلم الفسيولوجيا وقلنا ان ارجاع الحوادث النفسية الى الحوادث الفسيولوجية امر غير مرغوب فيه . وتساءلنا هل يمكن تحديد علاقة النفس بالجسد ؟ ولم نقطع برأي في ذلك الا من وجهة الطريقة التي ينبغي سلوكها في علم النفس . ثم قلنا في آخر الفصل السابق ان النفس متصلة بالعالم الخارجي فلوجزنا في بيان علاقتها به لاننا سنعود الى هذا البحث غير مرة ونحن ذا كرون الان علاقة الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية

يعيش الانسان عاكفاً بآثار الهيئة الاجتماعية من كل جانب لانه حيوان اجتماعي (١) ولم يذكر التاريخ انه عاش منفرداً ابداً بل كان ولا يزال محتاجاً الى الالة والانسان غيره

يولد الانسان ضعيفاً عاجزاً فتمطيه الهيئة الاجتماعية وسائر حفظ البقاء . فهو اذن مدين لما يفتائه كما هو مدين للطبيعة بوجوده لم توجد الهيئة الاجتماعية ضعيفاً فقوته ووجوده معديماً فافتته ؟ ان تجرد الانسان عن الهيئة الاجتماعية مسألة نظرية لاساسها في الواقع حتى ان (روبنسون كروزي) في جزيرته لم يقطع جميع صلاته بالحياة الاجتماعية بل كانت الهيئة الاجتماعية معه في وحدته . وفي الحق انما يذهب الانسان بجو الهيئة الاجتماعية في طريقه فان لم يلقها بالفعل احدثت به بالوارثة او بالتصور . ولذلك فان بحث علم النفس في الانسان المنفرد مسألة مجردة غير مطابقة للحقيقة لانها تعرض عن النظر في علاقة الفرد بغيره وقانون الجماعات فيه فتجرده من اللواحق الحسية والشروط المشخصة وتجعله موجوداً خيالياً . ولو كان علم النفس صلباً محضاً لصح تجرده عن الشرائط الحسية التجريبية الا انه علم تجريبي

(١) يرجع القول بذلك لآرسطو

ينبغي له أن يتقيد بالواقع . ولذلك كان لا بد له من النظر في تأثير الحياة الاجتماعية في نفوس الأفراد .

والحياة الاجتماعية هذه ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأفراد وآثارهم بل هي فضلاً عن ذلك موجود معنوي مؤلف من الأفكار والآراء والاعتقادات والعواطف المشتركة فهي إذن مجموع حوادث نفسية إلا أنها مشتركة بين الأفراد يعيش الإنسان في وسطها فيستشعر ريحها ويتغذى بها كما يتغذى جسده بالوسط المادي — فلا حياة للنفس الفردية إلا داخل هذه البيئة المعنوية كما أنه لا حياة للجسد إلا داخل البيئة الطبيعية .

ولو كانت هذه البيئة المعنوية خارجية بالنسبة إلى الفرد لاعرضنا عن البحث فيها الآن إلا أنها تحقق به من الخارج وتملأ نفسه في الداخل حتى لقد قبل أن في كل فرد منا موجودين موجوداً اجتماعياً بأنفسنا عن طريق البيئة وموجوداً شخصياً يرجع إلى عناصر حياتنا الفردية ففي كل واحد منا أثر اجتماعي ولا معنى لوجود الفرد إلا إذا نسب إلى الجماعة كما أنه لا معنى لعضو النفس إلا إذا نسب إلى الهواء الخارجي . وعلى ذلك فإن علاقة الفرد بالجماعة ليست علاقة جوار بل هي علاقة تداخل (١) ونحن لا نشعر بتأثير البيئة الاجتماعية علينا إلا أننا لا نشعر بتأثير ضغط الهواء علينا . على أنه لا بد أن يشعر الإنسان بهذا الضغط الاجتماعي فيرى أن هناك موجوداً اجتماعياً أغنى من الموجود الفردي يستقي الأفراد من حوضه المشترك عناصر الحياة البشرية فينتقل من الاجداد إلى الأحفاد ويتم به دوام الحضارة . وقد درج جاك روسو حيث قال : لو حذفنا من الإنسان كل ما اتصل إليه من آثار الهيئة الاجتماعية لرجع إلى صف الحوانات .

ونذكر الآن بعض هذه الآثار الاجتماعية :

١ - تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الأفراد

١ - قلنا أن الإنسان بولده ضعيفاً عاجزاً فليس له الهيئة الاجتماعية عن طريق

(١) جورج سومرز ، المأثور في علم النفس ، ص ٢٠٠ - ٢٠١

التربية اسباب حفظ بقاءه ونموه . اذا كان في كل فرد منا موجودان أحدهما شخصي والاخر اجتماعي فان هذا الوجود الاجتماعي لا يمكن ان يهيئ لنا الا عن طريق التربية . فالتربية واسطة لاعداد الطفل للبيئة . فهي اذن طريقة اجتماع يبلغ بها الطفل أشده ، فتتألف منها عناصر شخصيته وتكون موجوداً اجتماعياً قادراً على مؤالفة البيئة وهي ابداع لانها تخلق في الطفل موجوداً جديداً (١) لا تولده طبيعة الفردية . ولو لا الحياة الاجتماعية لا اكتفى الانسان بالاحساس والتجربة الشخصية والغيرة الا ان الحياة الاجتماعية تقتضي ما لا تقتضيه الحياة الفردية فكما تطوروت واختلفت عناصرها استلزمت شروطاً جديدة في الافراد ولا يتم اكتساب هذه الصفات الجديدة الا بالتربية .

فانت ترى ان التربية عفووية كانت أو ارادية لا بد ان تنقل الى الاطفال انماط الحس والتفكير والفعل التي تقتضيها الحياة الاجتماعية . وكل تربية لا تخلق هذه الشروط هي تربية فاسدة .

٢ - ما هي الوسائل التي تستخدمها التربية لاعداد الطالب للحياة . التربية جديدة كانت أو عقلية أو أخلاقية تستخدم طرائق عديدة متناسبة مع شروط الحياة الاجتماعية . ولما كانت اللغة آلة يتم بها انتقال الافكار من شخص الى آخر كان لها في وسائل التربية تأثير عظيم . قال دولاكروا : اللغة أثر اجتماعي يكتب في نفس كل فرد . فكل كلمة تدل على معنى وكل لغة هي معجم فكري يحتوي على بمقولات العقل وتصنيف الاشياء . فان لكل لغة مذهباً في الوجود والعالم وطريقة تقتضيها البيئة الاجتماعية . فالطفل يتعلم أفكار البيئة عن طريق اللغة فتتحد الالفاظ عنده بالمعاني وينفذ تفكيره بها حتى لقد قيل ان نمط التفكير يختلف باختلاف اللغات . وما ذلك إلا لان الالفاظ هي ظروف المعاني فتتكيف المعاني وفقاً لقوالب الالفاظ كما يتغير شكل المائع بتغير وضع الاناء .

٣ - وسنبحث في الفصول الالية عن تأثير الحياة الاجتماعية في كل فعل من أفعالها العقلية كالذاكرة والانتباه والادراك والحكم والمحاكمة والاعتراع . لان

(١) دوركايم التربية والاجتماع Education et Sociologie ص ١٠

الإنسان لا يستطيع أن يتجرد عن تأثير البيئة فهناك تصورات عامة وآراء مشتركة بين الناس تؤثر في تفكيرنا فلا نفرق بين الخير والشر أو بين المستحب والمكروه أو بين الجليل والقيح أو بين الممكن والمحال إلا كانت للبيئة الاجتماعية تأثير في ذلك حتى لقد تختلف هذه المعاني باختلاف الجماعات والاعمار والتربية فليس الخير في نظر الرجل الابتدائي كالخير في نظر المتعلمين وليس الممكن في نظر الطفل كالممكن في نظر الراشد وأظالمنا بدأت التربية مفاهيم الجمال والخير والحيقة فصار الرجل إذا اختلفت تربيته يتصور الحياة والعمل على طريقة مخالفة جداً لطريقة أخيه . وسوف نذكر في المنطق تأثير البيئة الاجتماعية في المفهوم والحكم والقياس وعملها في الفكر العلمي وتولده . ولقد درس الموسيو دافى برول ، عقلية الامم الابتدائية فوجد مفاهيمها مختلفة عن مفاهيم العقل المتعلمين فلو لا الحياة الاجتماعية لكان لنا منطق غير هذا . واعلمنا ان ذلك لا يحتاج الى المنطق أبداً .

٤ - أما افعلنا فتختلف صورها أيضاً وتبدل بتبدل الحياة الاجتماعية فقد أثبت (موس) و (دافى برول) ان سلوك الانسان الابتدائي وبوادر هيجانه وافعاله مختلفة عن بوادر الانسان المتعلمين لأن الانسان الابتدائي مصبوع في البيئة الاجتماعية أكثر من انصار المتعلمين فتضغطة البيئة وتقيدته باعتمادات الدين والاخلاق والآداب والآراء ، وهذا جار في كل عصر إلا أن الانسان الابتدائي أقل شخصية من المتعلمين فيكون تضيق البيئة عليه أظهر وأقوى وتكون أفعاله أقل اختصاصاً به من افعال الانسان المتعلمين . يتضح من ذلك ان افعلنا متعلقة بالوضع الاجتماعي وان لكل زمان نمطاً من الفعل وضرورياً من السلوك متناسبة مع شروط حياته .

٥ - وما من شك في ان عواطفنا أيضاً تحمل آثار الحياة الاجتماعية . فلا يشعر الانسان العصري بنفس العواطف التي كان يشعر بها الانسان الابتدائي . فلا العواطف العائلية ولا العواطف الوطنية مستقرة على صورة واحدة بل هي في تبدل دائم حتى لقد تبدل صورة الحب والذوق وشروط الصداقة وعاطفة الشرف فلا يكون لها في كل زمان منزلة واحدة .

٢ - تعليل هذا التأثير

لا يكتفي العالم بمشاهدة الحوادث بل يريد تعليلها ولما كان الايضاح العلى هو ربط الحوادث بعضها ببعض كانت هم علماء النفس في ايضاح هذه الآثار الاجتماعية ربطها بمبادئ بسيطة وعلاقات عامة . وهم في ذلك على مذعبين فمنهم من يقول ان الامور الاجتماعية تنحل الى عناصر نفسية وانه يمكن تعليل كل حادثة اجتماعية بالآثار النفسى من شخص الى آخر بالتقليد والتقليد وان قوانين الحياة النفسية الفردية كافية لايضاح الامور الاجتماعية وتسمى هذه النظرية بالنظرية النفسية Psychologisme . ومنهم من يقول ان هناك حياة اجتماعية ذات صفات خاصة فلا تنحل أمورها الى عناصر نفسية فردية بل تخضع لنواميس جديدة لا توصلها نواميس النفس الفردية فتؤثر في حياة الافراد كما تؤثر الطبيعة في الجسد وعلى ذلك فان البسيكولوجيا متعلقة بعلم الاجتماع لانه لا يمكن ايضاح حقيقة الفرد الا اذا نسب الى تأثير الحياة الاجتماعية فيه وتسمى هذه النظرية بالنظرية الاجتماعية Sociologisme .

ولنبحث الان في كل من هذين المذهبين :

١ - المذهب النفسي

وهو مذهب الفيلسوف ، تارد Gabriel Tard ، فقد زعم ان التقليد حادثة كلية تشمل جميع الكائنات ، تنتقل الاحوال النفسية من شخص الى آخر بالتقليد كما ينتقل النور أو الصوت من وسط الى آخر بالاهتزاز . فالفرد يقلد قبل كل شيء نفسه كما في العادة والذاكرة ثم يقلد غيره فالنائم يقلد المناموم والصغير يقلد الكبير والفقير يقلد الغنى والضعيف يقلد القوي والاحفاد يقلدون الاجداد وتقليد النائم للمناموم أول الحوادث الاجتماعية البسيطة أو هو ما قيل نقطة الاتصال بين علم النفس وعلم الاجتماع أما تقليد الاحفاد للاجداد فهو حادثة مرئية لا تنحل الى الغرزة بل يدخل فيها كثير من العناصر الذهنية ومن هذا التقليد تتولد العادات الاجتماعية

لأنها ميراث الماضي ومن تقلد الناس بعضهم بعضاً في الحاضر تتولد الأزياء حتى الاختراع وما فيه من أسباب الرقي الاجتماعي فلو لا التقليد لما صار حادث اجتماعية فالحوادث الاجتماعية هي أذن حوادث نفسية وإنما تنتشر بين الأفراد بالتقليد فلا يوجد في الحياة الاجتماعية حادث لا أساس لها في الأفراد بل الكل مؤلف من الأجزاء وما يصح بالنسبة إلى الفرد يصح بالنسبة إلى غيره وليس علم الاجتماع سوى باب من ابواب علم النفس .

ولئلا ينال كيف تنقل الحوادث النفسية من شخص إلى آخر وكيف تصح اجتماعية عند ذبوعها وانتشارها بين الأفراد .

١ - البرهان والاقناع - يمكنني نقل افكاري إلى شخص آخر إما بالبرهان وإما بالاقناع وفرقوا بين البرهان والاقناع بقولهم أن الأول مؤسس على الأدلة العقلية فقط أما الثاني فبني على العاطفة ، غاية البرهان ذبوع الحقيقة فقط بصورة مستقلة عن الشخص أما غاية الاقناع فتسخير عقل المخاطب وتعجيزه وإنفاد بضاعته فلا يقدر على الاعتراض ، لأن الأمر قد استبان له ووضح بل لأنه لم يبق عنده ما يعترض به على خصمه . فطريقة البرهان هي طريقة العلم والتعلم أما طريقة الاقناع فهي منهج رؤساء الأحزاب والخطباء والرسائل أولئك يعلمون الحقائق بالبراهين العقلية وهؤلاء ينشرون آراءهم السياسية والدينية بكل وسائل الاقناع .

٢ - الكشف - إذا نبأت النفوس واستعدت لقبول الأفكار الجديدة كان انتفاهاً أسرع وأقوى حتى لقد يشبه الوحي المفاجئ والإلهام ولذلك فقد سميت هذه الطريقة بالكشف . وقد يكون الكشف عقلياً وقد يكون انفعالياً . ولأت بأمثلة نوضح بها هذين النوعين .

الكشف العقلي : أحسن مثال يدل ذلك حكاية الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا وكشفه عن أغراض أريسطو في كتاب ما بعد الطبيعة

قال الشيخ الرئيس :

« قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه

حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا أعرف المقصود به ، وأبست من نفسي ، وقلت هذا الكتاب لا سبيل لي فهمه وإذا أنا في يوم من الأيام ، حضرت وقت العصر في الوراقين ويبد دلال بجلك ينادي عليه فمرضه علي فرددته رد منبرم معتقداً أن لا فائدة لي في هذا العلم ، فقال لي اشتر هذا فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الي ثمنه ، فاشتريته فإذا هو كتاب ، اني نصر الفارابي ، في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت الي بيتي واسرعت قراءته فأنفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه كان لي محفوظاً علي ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدفت في ثاني يوم بشي كثير علي الفقراء شكر الله تعالى ، (١)

الكشف الانفعالي : احسن مثال يدل على ذلك اسلام عمر بن الخطاب : وكنيت من اشد الناس علي رسول الله (صلعم) فينا انا يوم ما في بعض طرق مكة اذ لقيني رجل من قريش فقال اين تذهب يا ابن الخطاب انت تزعم انك هكذا وقد دخل عليك هذا الامر في بيتك قلت وما ذاك قال اخذك قد صبايت . . فبحثت حتى قرعت الباب وكان القوم جلوساً يقرأون القرآن في صحيفة معهم فلما سمعوا صوتي تبادروا واختفوا وتركوا او نسوا الصحيفة من ايديهم فقامت المرأة فتحت لي فقلت يا عدوة نفسي قد بلغني انك صويت فارفع شيئاً في يدي فأضربها فسال الدم فلما رأت المرأة الدم بكيت ثم قالت يا ابن الخطاب ما كنت فاعلاً فافعل فقد اسلمت ، فدخلت وأنا منضوب فيدلت علي السرير فنظرت فإذا بكتاب في ناحية البيت فقلت ما هذا الكتاب اعطينيه فقالت لا اعطيكه لست من اهله فلم ازل بها حتى اعطينيه فإذا فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » فلما مررت بالرحمن الرحيم ذعرت ورميت بالصحيفة من يدي ثم رجعت الي نفسي فإذا فيها « سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم » قال فكلما مررت باسم من اسماء الله عز وجل ذعرت ثم ارجع الي نفسي حتى بلغت « آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » حتى بلغت الي قوله « ان كنتم

(١) فلا عن ابن ابي اصبه وان خلكان

مؤمنين ، فقلت اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله ، (١)
وسبب هذا الكشف ان للحوادث اللاشعورية في حياة النفس الشاعرة الشان
الاول وهي بواعث غفيرة غامضة تدفع الانسان الى الحركة من غير ان يفقه شيئاً من
اسباب ظهورها .

٣ - التلقين - ومن الامور التي تدل على انتقال الحالات النفسية من شخص
الى آخر حالات التلقين وهو اشبه بالتقليد الا انه يختلف عنه لان المقلد قد يقلد
عن ارادة من غير ان يكون للنال الذي يقلده علم به اما التلقين فيكون دائماً بارادة
الملقن ولا يكون للمتلق علم او رغبة في انتقال تلك الاحوال اليه . وقد عرفوه
بقولهم هو ضغط ادبي يضيق به الملقن على نفس المتلقن ليكرهها على اعتناق بعض
الحالات (٢) واحسن مثال يدل على هذا الضغط الادبي حالة التلقين المغناطيسي فانهم
يحدث في نفس التائم جميع الحالات التي يريدونها حتى لقد يؤثر في احساسه وادراكه
فيخيل الى التائم نوماً مغناطيسياً ان كل ما يقوله المتنوم حتى فيتوهم الموجود معدوماً
والمعديوم موجوداً وتتوقف فيه ملكة الانتقاد والاعتراض . وهذه القدرة على التلقين
لا يتصف بها كل انسان بل هي خاصة من الخواص السحرية التي تيمت على اكتساب
السلطان ، الا ترى ان الناس لا يصغون في المجالس الى كل متكلم وانهم لا يصيخون
بسمعهم الا للذي له سلطان مبین ؟ فلا يسير دقة الكلام الا من له قدرة على تلقين
سامعيه وليس عمل قوة الذكاء وسعة الاطلاع كافياً بل قد يكون الانسان عالماً ذكياً
من غير ان يكسبه ذلك سلطاناً مبيئاً . وهذا السلطان لا يكون للانسان الا اذا كان
قوي الارادة حاد النظر ظاهر الصوت حسن الاشارة غير متقوص البيان وكلما كان
اختيار الالفاظ اشرف واكرم كان السلطان في الدلالة ابين وانور . ومتى كان
المتكلم ثابت الجنان رابط الجأش كان تأثيره في السامعين اشد واقوى . وربما كان
للمعرفة بساعات القول واعتدال الشئان وتقاوة المهجة وطول الصمت وتقدم السن

(١) وفق العظم . نشر مشاعر الاسلام مع ١ - جز ٢٠ ص - ١٨٨ ابن الانبر تاريخ الكامل

جز ٢٠ ص ٣١

(٢) الفرد به ، قابلية التلقين مقال نشر في المجلة النفسية ١٩١٨ . راجع [دوماس] الطول مع ٢ -

ص - ٢٤٤

وجمال الصورة تأثير أيضاً . ولكن قد تؤدي هذه الصفات الأخيرة الى الزهد في كلام الخطيب اذا كان كلامه بعيداً عن الصواب قليل البلاغة .

قال سهل بن هرون : (١)

« لو ان رجلين خطيباً او محدثاً او احتجاً او وصفاً . كانت احدهما جميلاً جليلاً بهياً ذا لباس نبيل ، وذا حسب شريف ، وكان الآخر قليلاً قبيحاً ، وباذ الهيئة ذميماً ، وحامل الذكر مجهولاً ثم كان كلاهما في مقدار واحد من البلاغة وفي وزن واحد من الصواب لتصدع عنهما الجمع وعامتهم تفضي للقليل الذميم على النبل الجسيم وللباذ الهيئة على ذي الهيئة . ولشغلهم الإعجاب منه عن مساواة صاحبه ولصار الإعجاب منه سبباً للإعجاب به . وكان الا كذا في شأنه علة لثقل كثير في مدحه ، لان النفوس كانت له احقر ومنه أبئس ومن حسده ابعد . »

وكلما ازداد عدد الملقين صار تأثيرهم في سامعهم اقوى ، فاذا تضاعفت العيون الشاحصة اليك كانت ابعد في الاصابة منك .

اصاحب السلطان في نفسه ولطجته ونبرات صوته وكبريائه ازيادة قوية . وعاطفة غلبة وإيمان شديد وخيال واسع . ومعظم الناس لا يركنون الا الى الخيال لان نفوسهم ضعيفة مقيدة بسلاسل الاوهام .

ولسنا الان بصدد تحليل السلطة الى عناصرها النفسية فنقتصر اذن على القول انها نسبية لا تتعلق بالملقن وحده بل تتبع حالة الملقن . واطلنا نحن الانسان نفسه وكان خضوعه لتأثيرين نفسه اقوى من خضوعه لتأثيرين غيره . ولربما اختلف التأثرين بالنسبة الى السن ايضاً فاذا الكبار كانوا اقوى تأثراً من الصغار كان الصغار اقوى منهم تأثراً ولربما اختلف ذلك ايضاً بالنسبة للرجل والمرأة فتال اوهام النساء من الرجال ما لا تناله اوهام الرجال من النساء . ومن نشأ على الطاعة العمياء كان الى التأثر اقرب . فالجهل والشباب والحجل والضعف والسذاجة والركود الذهني كل ذلك يقوي قابلية التأثر . ولذلك كان ارباب الوظائف اقرب الى التأثر بالتزوير المغناطيسي من النساء العصيات لانهم تعودوا الطاعة العمياء والنظام الميكانيكي .

(١) الجاحظ . البيان والتبيين جزء ١ - ص ٢٦٠

فما أنت ترى أن الحالات النفسية لا تبقى محصورة في شخص واحد بل تنتقل من شخص إلى آخر فإذا اشترك فيها جماعة من الناس صارت حوادث اجتماعية وقد ذكرنا بعض الأمثلة للدلالة على هذا الانتقال ولولا ضيق المقام لا ذكرنا منها إلا أننا نقتصر على هذا المقدار ونستنتج بما تقدم أن (تارد) يجعل علم الاجتماع تابعاً لعلم النفس لأنه يجد لكل حادثة اجتماعية علة نفسية فردية وبيّن لنا كيف تنتقل هذه الأحوال الفردية من شخص إلى آخر بالاتّباع والكشف والتقليد والتلقين وغير ذلك. فإما من أمر اجتماعي إلا يمكن تعلّله بنواميس الحياة النفسية، ولذلك كانت طريقة علم النفس خير ما ييسر الاجتماعيين في مباحثهم، وهي طريقة الملاحظة الداخلية التي يتوصل بها إلى الحقائق الاجتماعية، ولما كانت هذه الحقائق أشياء ذهنية مشتركة جارية في نفوسنا أو نفوس الناس ذات النفس خبر مرآة تشاهد فيها حوادث الاجتماع.

ب . — المذهب الاجتماعي (١)

رأيت أن المذهب النفسي يعلل الحوادث الاجتماعية بالوحدات النفسية و يرى أن انتقال هذه الوحدات من شخص إلى آخر كاف لاشتراك أليف من الناس في صفة واحدة . وقد بحثنا في كيفية انتقال الحوادث النفسية و ذبوعها وظهر لنا أثناء البحث أن هناك ناحية جديدة لا بد للباحث النفسي من الرجوع إليها . ولكن هل يؤدي البحث في هذه الناحية إلى معرفة حقيقة النفس . إلا يبقى هناك ميزات اجتماعية مكتسبة لا يظنها التحليل النفسي؛ ذلك ما صار إليه الاجتماعيون فقد اثبتوا موجوداً اجتماعياً أعلى من الموجود الفردي وزعموا أن هذا الموجود الاجتماعي يتألف من اتحاد الافراد لا من تراكمهم بعضهم فوق بعض . قال جوستاف لوبون :

« في بعض الظروف يتولد في الجمع من الناس صفات تختلف كثيراً صفات الافراد المؤلفين منها حيث تخفي الذات الشاعرة وتتوجه مشاعر جميع الافراد نحو صوب واحد فتولد من ذلك روح عامة وقوية بالضرورة إلا أنها ذات صفات مميزة واضحة تمام الوضوح وحينئذ يصير ذلك الجمع لفيماً مخصوصاً لم يجد لنفسه

(١) رئيس المذهب الاجتماعي الفرنسي هو دوركايم Durkheim

كلية أليق من لفظ الجماعة المنظمة أو الجماعة النفسية فكان ذلك اللقيف ذات واحدة وبذلك يصير غاضباً لناموس الوحدة الفكرية الذي تخضع الجماعات لحكمه ، (١)
تتميز الجماعة بالروح العامة التي تنولد من اتحاد الافراد واتجاههم نحو غاية واحدة وهذه الروح العامة تؤثر في نمط الشعور والتفكير والعمل الفردي .

، اهم ما يتميز به الجماعة وجود روح عامة تجعل جميع افرادها يشعرون ويفكرون ويعملون بكيفية تخالف تمام المخالفة الكيفية التي يشعر ويفكر ويعمل بها كل واحد منهم على انفراده وذلك كيفما كان لولئك الافراد وكيفما تباينوا لو انفقوا في احوال معيشتهم وفي اعمالهم اليومية وفي اخلاقهم ومداركهم وعلة ذلك مجرد انضمامهم الى بعضهم وصيرورتهم جماعة واحدة ومن الافكار والمشارع مالا يتولد او يتحول فيخرج من عالم القوة الى عالم الفعل الا عند الفرد في الجماعة ، فالجماعة ذات متألفة من عناصر مختلفة اتصل بعضها ببعض لى اجل كليات الجسم الحي السني ولدت باتصالها ذاتاً أخرى لها صفات غير صفات كل خلية منها . الا ترى انك اذا جمعت جوهريين مثل القواعد والاحاض تولد عن اجتماعهما جسم جديد ذو خواص تخالف تماماً خواص كل واحد من الجوهريين ٤٩ ، (٢) ولما ولدت العناصر باتحادها حوادث جديدة كانت هذه الحوادث موجودة في الكل انما كان من تلك العناصر لا في العناصر على انفرادها وقد طبق (دوركهيم) هذا المبدأ على الجماعات فقال (٣) اذا ولد الاجتماع حوادث جديدة تخالف ما يجري في مشاعر الافراد ارتكزت هذه الحوادث الجديدة على الاجتماع نفسه لا على الافراد المؤلف هو منهم . فالحوادث الاجتماعية لا تخالف الحوادث النفسية بالكيفية حسب بل تخالفها بالاماس الذي تركز عليه ، والجمع من الناس موجود خاص له روحه العامة وصفاته المميزة وعاداته وتقاليده وقد سمي علماء الاجتماع هذه الروح العامة بالشعور المشترك ، Conscience collective ، وفرقوا بينها وبين الروح الفردية . ولما كانت هذه الروح الفردية ثابتة داخل البيئة الاجتماعية كان البحث فيها على الطريقة الاجتماعية اتمواين ، وهذا

(١) جوستاف لوبون : روح الاجتماع ، تعريب احمد فتحي زعلول الطبعة الثانية ص - ٤٤

(٢) جوستاف لوبون : روح الاجتماع ص - ٤٧

(٣) دوركهيم : مقدمة العلم بطرق الاجتماعيات ، Regies de la methode Sociologique

يبعث على بيان الاثر الاجتماعي في كل حالة نفسية مركبة
فها أنت ترى ان الجماعة مؤلفة من الافراد ويتشابه الافراد بكثير من العناصر
الشعورية واللاشعورية ولكن ما هي اسباب تولد هذه الصفات الخاصة في الجماعات ؟
لقد جمع جوستاف لوبون بعض هذه الاسباب . قال :
السبب الاول ان الفرد يكتسب من وجوده في وسط الجمع قوة جديدة
تشجعه على الاسترسال في امياله فلا يكبح جماح نفسه لان الجماعة لا تسأل عن افعالها
حتى لقد قال المثل اللاتيني « الشيوخ رجال صالحون اما مجلس الشيوخ فهو بهيمة
ردية »

والسبب الثاني هو العدوى وهي من فصيلة الحوادث المغنطيسية وظل عمل مصدر
عن الجماعة فهو معد مما فيه فيضحي الفرد بمصلحته الخاصة في سبيل المصلحة العامة وهذه
قابلة فردية يزيد سحر الجماعة في قوتها .
والسبب الثالث قابلية التأثر ، فلا يلبث الفرد ان يصير في حالة عاصفة تقرب
كثيراً من حالة الشخص النائم نوعاً مغنطيسياً بين يدي المنوم وذلك بتأثير السبيلات
التي تصل اليه من الجماعة .

فلذلك بد لنا على ان الفرد يكتسب من البيئة الاجتماعية صفات خاصة فيخلق
باخلاق جديدة فهو لم يعد هو بل صار موجوداً جديداً تحت تأثير الروح العامة .
ولنا تصور هذه الروح العامة على الطريقة المتأثير بكية مفارقة للارواح
الفردية بل نعتقد انها بمجموع تصورات وعواطف مشتركة وهي موجودة خارج الافراد
وقبلهم فلا تزول بزوالهم بل تنقل منهم الى الاحفاد كما انتقلت اليهم من الاجداد
فالاعتقادات الدينية والاعتبارات الخلقية ومقولات العقل كلها موجودة في الخوض
الاجتماعي المشترك فيعترفها الفرد منه وبكيفها بحسب طبيعته الشخصية . الا ترى
ان الاعتقادات مختلفة بحسب الجماعات فلا يمكن ايضاح هذا الاعتقاد او تلك
العاطفة الا ببيان الشروط الاجتماعية التي تقيد بها لانت الفرد غريق في البيئة
الاجتماعية فالعاطفة العائلية والعاطفة الدينية والعاطفة الوطنية تتبع صورة البيئة
المحيطة بها حتى لقد زعم دوركهايم ان العقل والنطق والعلم والفن والديانة قد تولدت

كلها من الهيئة الاجتماعية، فليس علم الاجتماع كما زعم (تارد) من لواحق علم النفس بل ان علم النفس مدين لعلم الاجتماع

ج - مناقشة هذين المذهبين

لا تأمل في مناقشة هذين المذهبين الا بيان الطريقة التي ينبغي للباحث النفسي اتباعها، وسنعود الى مناقشتها من الوجهة الفلسفية في المنطق .

فنقول في المذهب النفسي ان طريقته معقولة وقد عادت على علم النفس بنفع عظيم . ولولا انه يركب في ابضاح الحوادث الاجتماعية مركباً صعباً لكانت طريقته غير ما يمكن سلوكه لانه يبين لنا كيف تؤثر النفس في النفس بالتقليد والتقليد والافئاع والكشف ولكن هذا التأثير المتبادل بين الاشخاص يقصر عن ابضاح جميع الحوادث النفسية . الا ترى ان هنالك حالات نفسية لا يمكن ابضاحها الا بتأثير الهيئة الاجتماعية في الافراد ؟ وقد ذكرنا ان الهيئة الاجتماعية موجود خاص له روحه العامة وشعوره المشترك فهل يعدو الفرد ان يكون ذا حلية اجتماعية على اختلاف احواله النفسية ؟ وهذا التأثير الاجتماعي يخاف (تارد) فيه (دوركهايم) فقد قال تلرد : الانسان موجود اجتماعي ملقح بالموجود الحيوي وقال دوركهايم الانسان موجودان احدهما شخصي اسماه الجسد والاخر اجتماعي مكتسب ولما كانت طبيعة الشخص الفردية لا تدرك الا بعد حصر العناصر الاجتماعية الموجودة فيه كانت طريقة دوركهايم الاجتماعية احسن دلالة على حقيقة الانسان لانها تبين لنا ما هي الاحوال النفسية المكتسبة من تأثير الجماعة فضاءها الى العناصر الفردية وتكون للانسان صورة اجتماعية اتم من الصورة النفسية .

على اننا نقيد الطريقة الاجتماعية بقتبيين :

١ - لقد خالى دوركهايم في ذكر تأثير الهيئة الاجتماعية في جعلها ام العقل والذكاء والارادة والدين والاخلاق والعلم والحق فهذه الصفات الانسانية المثلثة من الاجتماع تنضم الى الطبيعة الحيوية وتكون معها في شخص واحد موجودين مختلفين احدهما اجتماعي والاخر فردي . وهذا لا يخلو من المبالغة لانه بمجرد الفرد المنفصل عن

الهيئة الاجتماعية من كل عناصر الانسانية . ولولا الاستعداد الطبيعي الموجود في الافراد لما ولدت الهيئة الاجتماعية كل هذه الآثار ولربما كان لفاعيل الذهن المركبة ولا وضاع الاجتماع اساس حيوي مركز على طبيعة الفرد واستعداده . فالتداخل بين الآثار الحيوية والآثار الاجتماعية تام فلا تعرف حقيقة احدها الا اذا نسب الى الآخر . ونقول ايضاً ان تأثير الهيئة الاجتماعية لا يظل عمل الفرد ، فتارة يكون الفرد مصبوراً في البيئة فتضيق الهيئة الاجتماعية عليه وتبعته على التحلي عن غير ارادة باخلاقها وعاداتها وعقائدها وتارة يشعر الفرد بعمله الشخصي فيناقض البيئة بارادته ولا يقبل ما يصل اليه من العادات والعقائد الا بعد اعمال الفكر والانتقاد فيوازن بينها فلما انت يرد لها واما ان يقبلها فاذا قبلها اسندتها الى العقل والتجربة . وهناك شروط اجتماعية لظهور هذا الشعور وهذا الفكر الانتقادي ينتقل الفرد به من حالة انفعال الى حالة فعل ، فيصبح مالكاً لقياد نفسه لا تمر به حادثة اجتماعية الا فكر فيها ، وهذا يقتضي درجة عالية من التطور الاجتماعي

وقصارى القول لا يمكن فهم حياة النفس الا اذا نسبت الى العامل الحيوي تارة والى العامل الاجتماعي تارة اخرى فكما ان الحوادث النفسية لا تنحل الى عوامل حيوية فكذلك لا يمكن ابصارها بالعوامل الاجتماعية وحدها .

وربما كان لهذا الشعور المنبثق ضمن هذه الشرائط الاجتماعية ذات مفارقة ، الا اننا لا نريد الان ان نبحث فيها وانما نقول ان لظهور الشخصية الشاعرة واستقلالها عن الجماعة عملاً كبيراً في الحياة ، ولولا شعور الانسان باستقلاله ومقاومته للبيئة الاجتماعية وظهور شخصيته لكان العامل الاجتماعي دافعاً لا يضامح طبيعته النفسية . الا ان انبثاق الشعور والاثبات الذات وتكون الشخصية واستقلالها عن العوامل الاجتماعية لا يبل ومقاومتها لها كل ذلك دليل على ان هناك عاملاً نفسياً يدفع البحث فيه بطرائق خاصة واساليب متنوعة وسنأتي في الفصل الاتي على بحمل الطرائق التي ينبغي سلوكها في دراسة هذا العامل النفسي .

١ - المصادر

- 1 - G. Tarde : a) Etude de psychologie sociale, b) Logique sociale c) Lois de l'imitation . d) Les lois sociales e) L'opinion et la foule. 2- Durkheim : a) De la division du travail social, b) Les règles de la méthode sociologique c) Le suicide . d) sociologie et philosophie 3- G. Demas, Traité de psychologie t. II , p. 765-810 4 - Marcel Mauss, Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie [in. journal de psych. 15 déc. 1924] 5- Lacombe La thèse sociologique en psychologie [in. Revue métaphysique 1926] 6 - Essertier Psychologie et sociologie 7- Ch. Blondel, Introduction à la psycho. collective (coll. A. Colin) 8 - R. Hubert, La psycho-sociologie et le problème de la conscience (in. Revue méta. 1922) 9 - Piaget; Logique génétique et sociologie (Ibid.)

راجع أيضاً:

- ١ - لو بون، روح الاجتماع، تعريب احمد فتحي زغلول
٢ - الجاحظ، البيان والتبيين
٣ - رفيق العظم، اشهر مشاهير الاسلام
٤ - ابن سينا، منطق المشرقيين .

٢ - نمازين ومناقشات شفهائية

- ١ - صف ما تشعر به من الاحوال النفسية عند الانتقال من بيئة اجتماعية الى اخرى .
٢ - صف ما تعانيه من العذاب عند ترجمة نص عربي الى لغة اجنبية .
٣ - ناقش رأي دور كايم في اثبتية الطبيعة الانسانية

٣ - الانشاء الفلـ في

- ١ - ماهو تأثير الاجتماع في الافراد . (بكالوريا ، ستراسبورغ ١٩٢٧)
- ٢ - أوضح وناقش رأي (لقي برول) : كل ما لا يتحل من حياة النفس الى امور فيسيولوجية هو من طبيعة اجتماعية (بكالوريا رين ١٩٢٧)
- ٣ - ما هو نصيب الاجتماع من الحياة النفسية (بكالوريا ، باريز ١٩٢٧)
- ٤ - كيف يمكن اكتساب السلطان ؟



الفصل الرابع

طريقة علم النفس

أردنا من البحث في طريقة علم النفس أن نبين المناهج التي يسير عليها العلماء في مباحثهم وتحقق قبحها العلمية. فقد دلت مباحثنا السابقة على أن خير طريقة يمكن اتباعها فيه هي الطريقة التجريبية . ولكن الطريقة التجريبية مؤلفة من الملاحظة والتجريب وتحديد النواميس وإمتحانها . فهل يمكن انطباق ذلك كله على علم النفس وما هي قيمة النواميس النفسية وما هو أساسها ، لا بل ما هو نصيبها من اليقين ؟ ذلك ما نريد بيانه في هذا الفصل .

١ - الملاحظة في علم النفس

البيكولوجيا علم تجريبي تنفي نواميسه على مشاهدة الحوادث النفسية ، إلا أن الحوادث النفسية ليست خارجية كسائر الحوادث الطبيعية ، بل هي داخلية نطلع عليها بالشعور .

وقد نطلع أيضاً على الحوادث النفسية التي يشعر بها غيرنا إلا أن هذا الاطلاع ليس شخصياً لأننا لا ندرك حوادث النفس به إلا إذا استطعنا تفسير الاشارات والعلامات التي تبدو على الآخرين .

فإذا عمدنا إلى شعورنا في ادراك الحوادث النفسية كانت طريقة اطلاعنا شخصية وإذا عمدنا إلى تفسير بوادر الأفعال وظواهر الحركات وما يرافقها من اشارات كانت طريقة اطلاعنا خارجية . ولذلك فقد قسم العلماء الملاحظة النفسية إلى قسمين (١) ملاحظة شخصية داخلية (٢) وملاحظة موضوعية خارجية .

١ - الملاحظة الداخلية أو الشخصية

الملاحظة الشخصية هي ملاحظة الإنسان نفسه فيشعر بأحواله الداخلية ويطلع على احساسه وادراكه وافكاره واراداته المنسجمة في جريان نفسه . فإذا ان بطلع على هذه الحوادث الداخلية بالشعور العقوي وأما أن يلاحظها بالشعور التأملي .

١ - الملاحظة العفوية

الملاحظة العفوية هي الملاحظة التي نطلع بها على الأشياء بصورة طبيعية من غير أن يكون فيها للتأمل أثر . فنشعر بما يجري في نفوسنا من الحوادث مباشرة ولا نحتاج في هذا الشعور إلى انباه أو ادي .

ليست ملاحظة الحوادث النفسية شبيهة بملاحظة الحوادث الطبيعية لأن الرائي في ملاحظة العالم المادي يختلف عن المرئي ، والعارف غير المعروف أما في الملاحظة النفسية فلا يختلف الرائي عن المرئي ولا العارف عن المعروف . بل الشخص المشاهد والشيء المشاهد كلانهما عين الآخر . أنا الحزين أنا المفكر ، أنا الراغب أنا وحدي أستطيع أن ادرك مباشرة عواظي ، وأفكاري ، ورغائبي ، فأنأ أن الملاحظ نفسي وكيف يستطيع غيري أن يدرك ما أشعر به ؟ أن معرفة الآخرين بأحوالي النفسية معرفة منحرفة فلا يدركون ما بي إلا بالكلام والاشارات التي أبدتها وكيف يعرفون حقيقة ما أشعر به وأنا لست هم ! أن الرجل الذي لم يشعر في حياته كلها بخوف أو بغضب لا يستطيع أبداً تفسير الاشارات البادية على وجه الخائف ولا فهم وصف الغضب . وهل يتأني للاكه ادراك الألوان أم هل يستطيع الاصم فهم الانغام فلو لا الشعور لكنت الحياة النفسية بالنسبة ليثا غير موجودة . ولما كان الشعور غير مفارق لحوائده كان الاطلاع به خلواً من الاضاليل والاهام . للبصر أو هام والسمع أو هام أما الشعور فملا خطاً ولا ضلال فيه . الرغائب والارادات والاحلام كلها حقائق بالنسبة الى الشعور . وكذلك آلام المريض الخيالي فهي بالنسبة اليه حقيقة على أن هذه الاحوال الثابتة بالنسبة الى الشعور ليست صادقة بالنسبة الى حقيقة الوجود الخارجي . فقد أحس وأريد وأعتقد من غير أن يكون ذلك دليلاً على وجود حقيقي فلا شيء يضمن لي إذن أن هذه العاطفة التي أشعر بها مستندة الى أساس ولا يدل عجز الشعور عن التحليل على بساطة الحوادث النفسية . فكم رجل كان يحسب نفسه شجاعاً حتى اذا لقي شيئاً من المخاوف انكشف عيه للناس وانقلبت شجاعته الوهمية الى جبن (١) وكم عاشق كان يظن نفسه متيمماً فاذا هو أبعد الناس

(١) جورج غرومانس Traité مع ١ - ص ١٢

عن الحب . فللمشاهدة الداخلية نزل على وجود الحادث النفسي بالنسبة الى الشعور ولكنها لا تأت صفة هذا الحادث .

وهما تظهر الحوادث النفسية بسيطة تجدها بعد النظر مؤلفة من عناصر مختلفة فيخالط الإدراكات الحاضرة ذكريات ويمزج العواطف افكار وخيالات ألم تر ان احوالنا النفسية متصلة بعضها ببعض فتبقى آثار الحوادث السابقة في الحوادث اللاحقة كأنما الحاضر منقل بالماضي فلا يفعل الانسان شيئاً الا يكون الزمان فيه أثر فتغير العادة والذاكرة والخيال حقيقة الشيء المدرك ونظن ان ادراكنا حدى مباشر مع ان الذاكرة والخيال وتداعي الافكار والعادة تنهب الشيء الحاضر صورة خاصة . فيينا أنا لا أدرك العالم الخارجى الاعلى هذه الصورة المنحرفة تجدني أحسب ادراكي مباشراً ، وزاني أعتمد اني أتيت هذا العمل أو ذاك ولا يكون اعتقادي الا خيالاً ووهماً باطلاً . — أضف الى ذلك ان كل حادثة نفسية تحتوي على عناصر مختلفة : انفعالية وعقلية وإرادية ، فلا يكشف الشعور العفوي عنها بل يربنا ابهاماً مبهمه مركبة فلا تستبين عناصرها الا بعد التأمل والتحليل — وجملة القول ان الشعور العفوي لا يقوم بما تقتضيه المشاهدة الداخلية لانه لا يميز مسرح النفس بدرجة واحدة بل يتفاوت فيه وضوح الحوادث النفسية فيتم ذلك على الاهتمام بالحوادث المنيرة الموجودة في السطح الاول دون الحوادث المظلمة البعيدة ؛ مع انه قد يكون لهذه الحوادث البعيدة أثر عظيم في تبدل الاحوال النفسية .

فها انت ترى انه لا يمكن الاعتماد على الشعور العفوي في تحليل الحوادث النفسية فينبغي اننا لباحث النفس ان يضم الى هذه الملاحظة العفوية ملاحظة الشعور التأملية

ب — التأمل الداخلي .

يستنتج من محاذير الملاحظة العفوية ان الرجوع الى التأمل الداخلي ضروري لتحليل الحوادث النفسية . والتأمل الداخلي (Introspection) هو امعان النظر في حركات الشعور ، وضبط صفاتها . مع تقريبها بعضها من بعض ، وكشف قوانينها ولكن هل يمكن التطبيق هذه الطريقة على علم النفس ، وهل تستطيع النفس أن

تلاحظ ذاتها ؟ اليس الرائي في ذلك هو عين المرئي العارف هو المعروف ؟ وكيف يفكر الانسان في أحواله الداخلية ، وهو ان فكر فيها بدل من صفاتها . وكيف يثق في ملاحظته برأي نفسه وهي في كل وقت عرضة للخطأ والضلال ؟ ولذلك اعترض بعض الفلاسفة على هذا التأمل الداخلي ويمكن جمع اعتراضاتهم في هاتين الفقرتين

١ - الاعتراض الداخلي

قال (بيرلرو) التأمل الداخلي متناقض وعقيم . والدليل على ذلك اتحاد الذهني والعبائي فيه ، لانه لا يمكننا ان نفكر اننا لا نفكر اننا لا نفكر في شيء ، فاذا فكرنا في شيء شغلنا به . ولم نلاحظ أنفسنا في حالة التفكير وقال ايضاً إن انتباهنا الى ملاحظة أنفسنا يهدم في الوقت نفسه انتباهنا الى موضوع الحادثة والعكس بالعكس فاذا اتجه نظرنا الى أنفسنا زالت ملاحظة الحادثة .

، كان رأي (اوغوست كرونت) شبيهاً برأي (بيرلرو) الا انه لم يثبت عدم امكان الملاحظة الداخلية بل قال انها غير غريبة وهو القائل ايضاً الرائي لا يستطيع ان يرى نفسه - غير ان كلامه لا يحول دون إمكان الملاحظة الداخلية ، ولا يمنع وجود علم نفس تجريبي (١)

وفي الحق ان اعتراض (بيرلرو) لا يهدم الملاحظة الداخلية وهو غير صحيح لان التجربة تثبت لنا امكانها اضافة الى ذلك ان الحوادث النفسية معقدة مركبة كثيرة الاشكال . عظمة الارتباط بعضها ببعض فلا يمكننا تحليلها وملاحظتها ونعين أسبابها الحقيقية . النظر الى الحروف أو الغضب مثلاً تجد فيهما دليلاً على ما تقول . من ذا الذي يستطيع ان يدرك جميع شروط الحروف ويبين لنا درجة تعاقبه بالجسد ويبلغ تأثيره فيه ويوضح لنا درجة ارتباطه بالاحوال النفسية الاخرى ؟ عليك افترفت ذنباً ، ان فكرة الذنب تولد فيك عاطفة الندم ، وعاطفة الندم هذه تنعكس فتؤثر في فكرك وتحجب ذكرى الذنب الذي افترفته وتجعله شديد الوقع كثير القسوة كأننا كل واحد من هذين الامرين علة الآخر .

فالتأمل الداخلي يمكن الا انه صعب جداً ولذا ذكر الان بعض هذه الصعوبات

١ - الصعوبات الباشئة عن المناسبات . - يقتضي التأمل الداخلي دقة في

الملاحظة ومهارة في التحليل ، فلا يستطيع أن يقوم به إلا كل دقيق الانتباه .
والسبب في ذلك انصراف الانسان الى الاشياء المادية قبل الاشياء المعنوية .

قال هوفدينغ : « كان الانسان عملياً قبل أن صار نظرياً ، ويشترط في خبره
وشره أن ينسى نفسه وينصرف بكيته الى العالم الخارجي . فشاهدة حياة الحيوان
والانسان وملاحظة صور النبات وانواع الثمر مع حركات الاجرام السماوية
أكثر قيمة من ملاحظة النفس في ضروب تنازع البقاء . أنت اتخذ قاعدة ، اعرف
نفسك ، مبدأً لبقنضي درجة عالية من الثقافة » (١)

فالطفل والرجل الابتدائي كلاهما منصرف الى العالم الخارجي ، لا يفكر في
ملاحظة نفسه . ومن هنا يستطيع أن يفعل ذلك مرة في النهار ، اننا نقضل العمل
على النظر . واذا تأملنا حياتنا الداخلية انكشف عن مركبات لا يمكننا تعيين
عناصرها الا بالتحليل الدقيق

على ان هناك طائفة من الناصر اتوا من التحليل النفسي ملكة دقيقة . فهم يقبسون
بالفطرة (٢) يستطيعون أن يتعمقوا في التحليل ويشاهدوا ذاتهم وبصفوعا وهي في
نقاوتها الطبيعية .

٢ - الصعوبات الناشئة عن التحليل المشاهد - ان أحوال الشعور كثيرة
الحركة سريعة التبدل . غير واضحة الاطراف ولذلك كانت تحليلها صعباً وخشياً
دقيقاً . كأنما النفس صفيحة تصوير شمسي تمر الاشياء أمامها بسرعة فلا ترسم
عليها الا اشكالاً مبهمه ، ولو كانت الحوادث النفسية تعود بذاتها الى ساحة الشعور
لامكن تكرار المشاهدة ولسهل ايضاح الملاحظات الاولى بالملاحظات الثانية .
لكننا نعلم ان الحادثة النفسية لا ترجع بذاتها الى النفس ، واذا عادت كانت
صفاتها الثانية غير صفاتها الاولى ، لاننا لا نبقى على حال واحدة أبداً ، بل يتبدل
في كل لحظة .

٣ - الصعوبات الناشئة عن أداة المشاهدة . - لا نستطيع ان نتأمل ذاتنا الا

(١) هوفدينغ ، البسيكولوجيا المؤسسة على التجربة ، ص ٣٠

(٢) كان ريبو (Ribot) يسميهم [Psychologues-nés]

إذا استعنا بالانتباه والذاكرة، أما الانتباه فيبحث على زوال الحوادث الشعورية شيئاً فشيئاً وأما الذاكرة فغير صادقة فتبدل من حقيقة الحادثة وتغير الشيء المشاهد عند النظر إليه والتفكير فيه .

٤ - بعض الصعوبات الأخرى - أضف إلى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يشاهد نفسه في الأحوال الشعورية الشديدة، كالغوى والغضب والخوف . إن الاحزان الشديدة إذا ساورت النفس ضيقت عليها نافذة النور، وعكرت صفوها والتأمل نفسه يضيق دائرة الشعور المنير فيصبح داخل الدائرة واضحاً ويبقى خارجها مظلماً ولذلك كانت ملاحظة الحوادث الواضحة المنيرة أقرب إلى تأملنا من الحوادث المظلمة فتنبه إلى مركز الدائرة ونعمل ما يحيط بها من أحوال النفس الفاعلة، ولو خلا الإنسان بنفسه ونجرد من كل تصور سالف لسهل عليه أن يتأمل أحواله الداخلية بقوة إلا أنه يرى نفسه تحت تأثير العوامل السابقة فيتخاط عند الحاضر بالماضي ويختلي في أدراك حقيقة ذاته .

٢ - الاعتراض الثاني

لا بطلنا التأمل الداخلي إلا على الأحوال الجزئية مع أنه لا علم إلا في الكليات والسبب في ذلك أن هذا التأمل محدود فلا ينطبق على الشخص المشاهد ولا يكشف إلا عن الأحوال الشخصية الجزئية التي لا يمكن تعميمها .

قال (جوفروا) إذا قايلاً بين ماضينا وحاضرنا أمكننا أن نميز المتغير الزائل من الثابت الدائم ، الإنسانية موجودة في كل إنسان وصورة النوع موجودة في كل فرد - ولكن كيف نميز الكلي الملازم للإنسانية من الجزئي الخاص بالفرد وحده أولاً نخطيء إذا اتبعنا هذا الحكم وصدقنا ما يقوله كل فرد عن نفسه ؟ إلا يختلف تعريف الإنسانية بالنسبة إلى الكريم والبخل والعالم والجاهل ؟ ولشد ما يكون الاختلاف عظيماً بين رجل عاش وحيداً منفرداً ورجل خالط الناس وعرف أهواءهم ومطامعهم ، فأي تعريف نفضل وأي رجل نصدق - هل ذلك يبعثنا على القول أن الطريقة الشخصية غير كافية ، وأنه لا يمكن الإحاطة على حقيقة الشعور وقوانين تطوره إلا إذا خرجنا من دائرة الملاحظة الداخلية ونظرنا إلى الآخرين

الطريقة الموضوعية

الطريقة الموضوعية هي ملاحظة الانسان غيره وهي اسهل من الملاحظة الداخلية حتى انك لتجد الطفل شغراً بما يحيط به، يستهويه حب الاطلاع فيريد معرفة عواطف الآخرين وآرائهم فيه، وكلنا نشبه الاطفال في ذلك فلما أنت تلاحظ الآخرين مباشرة وأما أن نحال آثارهم وأعمالهم

١ - الملاحظة الخارجية المباشرة - ملاحظة الآخرين ممكنة في كل وقت . لان الانسان لا يعيش وحده فيستطيع أن ينظر الى الناس ويسمع كلامهم ويشاهد أفعالهم . فتجد جمع الروائيون وعلماء الاخلاق كثيراً من هذه الملاحظات وجدير به أن يتبع طريقة في ملاحظة أحوال الناس . نعم ان الافعال والافعال لا تدل دائماً على حقيقة ما يعتقد الانسان . الا أن التجربة تعودنا تفسير مقاصد الناس وتحليل أفعالهم فتنبه لنا تجربتنا الداخلية ومعرفتنا بأحوال أنفسنا سبيل الاطلاع على حقيقة ما يشعر به الآخرون

ثم انه يمكن اكمال هذه الملاحظة المباشرة باستجواب الآخرين وسؤالهم كتابة عما يشعرون به . وطريقة الاستجواب هذه دقيقة جداً فقد نخطئ في وضع السؤال وقد تؤثر في المسؤول وقد تبدل الاجوبة ونبتعد عن معناها الحقيقي . ومن العلماء من يعمم هذه الطريقة بتنظيم تحريات نفسية فيرسل الى الافراد بضعة أسئلة يطلب منهم الجواب عليها كتابة ثم يجمع هذه الاجوبة فيدققها ويحللها ويصنفها ولقد عمد العلماء الى هذه الطريقة في دراسة الاستعداد ومعرفة انواع الذاكرة والوهم والتفكير مع علاقتها بالصور الذهنية . حتى لقد قال ريبو Ribot أن هذه الطريقة شبيهة بطريقة التصويت العام وهي طريقة قليلة الضبط لا يمكن الوصول اليها اليقين .

وعاين على اكمال الملاحظة الخارجية دراستنا اجتماعات ، وقد رأينا في الفصل السابق ما هو اثر الاجتماع في نفوس الافراد ، فقد قال (نيتشه) : ان ملاحظة الجماعات اكثر فائدة من ملاحظة الفرد للاطلاع على حقيقة الانسان ، لان الفرد ضعيف فلا يستطيع ان يحقق رغائيه كاجتماعات ولذلك كانت اجتماعات اصدق من الافراد في اظهار رغائيه لانها اكثر منهم سداجه .

ولم نبحث حتى الآن إلا في نفسية الراشد ، فلم نبين شيئاً من صدور الحياة الفكرية الابتدائية ، إلا أننا نعلم أن حياتنا الفكرية الحاضرة قد تولدت من الحياة الفكرية الابتدائية . ولذلك كانت ملاحظة الاطفال والحيوانات متممة للملاحظة الخارجية لأنها توضح نشوء الحياة النفسية البسيطة وتبين كيف تولدت الحركات الارادية من الحركات العفوية ، وكيف اكتسبت اللغة ونمت الحواس وارتقت العواطف حتى لقد دلت دراسة الحيوان على أنه يمكن تفضيله على الانسان ببعض ملكاته

٢ - دراسة آثار الفكر البشري - الآثار تدل على الأفكار - فمن آثار الفكر البشري اللغة والادب والفنون الجميلة .

فاللغة خير ما يدل من آثار الانسان على احوال النفس لان اللغة كما قال لينتز هي مرآة النفس ، وتحليل معاني الالفاظ يبين وافضل من أي شيء آخر في ابصار افعيل العقل . لان دراسة بناء الكلام واستفاده مع اعراب صوره المختلفة وتحليل العبارة وما تحوي عليه من الاحكام المنطقية وبيان تطور المعاني والالفاظ كل ذلك يوصلنا الى دراسة الاحوال النفسية ، فكان الالفاظ صور نفسية محسوسة تدل على عقلية الامم ولذلك كان تطور اللغة دالاً على تطور الفكر لان اللغة مرآة العقل البشري . والمقابلة بين اللغات المختلفة دالة ايضاً على حالة النصور فيها لانها تزدي بالضرورة الى تحليل الادب . والادب والفنون والعلوم هي حياة الافكار والعواطف ، ولذلك كانت صورها اكثر دلالة على المثل العليا من الآثار الانسانية الاخرى .

ومن الآثار التي تمثل بها حياة الفكر البشري وفاعليته تكون الجماعات وتبدلها وانقلابها . فالحروب والثورات والاضاع الاجتماعية ترجع صدى الافكار والعواطف ولما كان لكل زمان اوضاع اجتماعية وحالات نفسية خاصة كان التاريخ خير معاون لعلم النفس لانه يوسع ساحة البحث بما يجمعه من الحوادث العديدة فيسهل اكتشاف القوانين التي تخضع لها هذه الحوادث ويعين الخط البياني الذي رسمته أثناء تطورها .

٢- التجريب في علم النفس

كل العلوم الطبيعية بحاجة الى التجريب وهو متمم للملاحظة ونعم العرف هو لما في تحقيق الفرض وامتحانه وقلبه الى قانون طبيعي.



شكل (١٠) التجريب في علم النفس

فالملاحظة توحى بالفكرة والفكرة تهى التجربة والتجريب يمتحن الفكرة لانه
يبدل الحوادث الطبيعية فيكردها او يغير شروطها او يجعلها بسيطة او يقيد بها. فلو لا
تجارب برج (بيزا) وتجربة السطح المائل التي قام بها (غاليله) وتجربة آلة

(انود) او آلة (مورن) لكأنت معرفتنا بقانون سقوط الاجسام محدودة جداً .
ولما كان علماء النفس يرغبون في الوصول الى قوانين نفسية شديدة بنواميس الطبيعة
كان التجريب خير طريقة يمكن ضمها الى الملاحظة النفسية .

ولكن كيف يمكن التجريب في علم النفس والحوادث النفسية لا فرجع بذاتها
فلا تتكرر ولا تنحل الى عناصر بسيطة ولا تقاس ؟ ولقد اعترض الانتقائيون
(Ecole Eclectique) على تجرية الحوادث النفسية ولا يمكن الان الاهتمام
باعراضهم لان اكثر اكتشافات علم النفس في الآونة الاخيرة من نتائج التجريب .
وفي الحق ان التجريب في علم النفس شروطاً خاصة فاما ان يجرب العالم حوادثه
النفسية واما ان يجرب في نفوس الآخرين .

فان جرب حوادث النفس كان تجريبه على طرفتين فلما ان يجرب بالذاكرة والخيالة
حالة نفسية مضت واما ان يحدث من جديد حالة نفسية ثانية . ولكن في كلا الحالتين
لا يأتي التجريب بنتيجة صحيحة ولا يوصل الى يقين تام لان الذاكرة كاذبة والخيال
خداع ولا يخلو ابداع الحادثة الجديدة من الخطأ والضلال
وان نظر في نفوس الآخرين كان تجريبه غير شخصي ويمكن البحث في التجريب
الموضوعي على الوجوه الآتية

١ - طريقة الاختبار العقلي

التجريب بالموضوعي اسهل من التجريب الشخصي لانه ما ألوف فالانم تكشف به عن
عواطف اولادها وتطالع به على افكارهم ودعائهم والمعلم يلجأ اليه اذا اراد معرفة
عقلية تلاميذه . وكثيراً ما يدرك الخطيب روح الجمهور ويعلم المستنطق ما في نفس
المجرم والزوج عواطف زوجته بهذا التجريب الخارجي . ومن ذا الذي لم يلجأ الى
هذه الوسيلة ليعلم ما نكته نفس صديقه نحوه من صدق واخلاص وصبر
ومروءة . ولقد استخدم علماء التربية هذه الطريقة لقياس ادراك الاطفال
ومعرفة عجزاتهم النفسية فسموها بطريقة الاختبار العقلي واستطاعوا بواسطتها ان
يقيسوا سرعة الذهن والذاكرة وتداعي الافكار والانتباه والخيال وغير ذلك من
نواميس الاستعداد النفسي وطباع الاشخاص التي عادت على علم النفس بفهم عظيم .

ب - التجريب الفيسيولوجي

لا يقتصر التجريب في علم النفس على البحث في صفات الحوادث النفسية بل يتعدى ذلك الى ربط هذه الحوادث بما يقابلها من الحوادث الفيسيولوجية . وقد رأينا سابقاً ما هي قيمة هذه الرابطة عند البحث في علاقة علم النفس بعلم منافع الاعضاء غاية التجريب الفيسيولوجي بيان العلاقة الموجودة بين النفس والجسد وتعيين الحوادث الفيسيولوجية التي تصحب الحوادث النفسية كالغضب مثلاً مصحوب بتبدلات في النفس والافراز ودوران الدم . وقد بحث العلماء كما رأيت سابقاً في حلول الحوادث النفسية في الحجيرات الدماغية فلم يتوصلوا في ذلك الى يقين حتى لقد قال شارل ريشه : « ان شكنا في هذه المسائل لا يزال عظيماً » .

ولندكر مثلاً عن التجريب الفيسيولوجي . اذا أطعمت كلباً قليلاً من السريكنين فصلت بين حاسة اللمس وحاسة الحرارة . فاذا قربت من جسده جسماً حارياً لم يشعر بحرارته واذا لمسته بجسم رقيق ناعم انتفض وتشنج . لان السريكنين افقده حاسة الحرارة وابقى حاسة اللمس . ولم يقتصر العلماء على هذا الحد بل ضموا الى علم النفس ما توصلوا اليه من معرفة وظائف الجسلة العصبية واعضاء الحس وحلول الحوادث النفسية بالحجيرات الدماغية والامراض العصبية .

ج - التجريب الفيزيكي

لم يقتصر طموح العلماء على ربط الحوادث النفسية بلواحقها الفيسيولوجية فحسب بل جربوا ايضاً ربطها بالمؤثرات الخارجية فقاموا شدتها وتبدلها بالنسبة الى تلك المؤثرات . فعينوا المحسوس الاكبر والمحسوس الاصغر في كل حاسة وحددوا أصغر مدة لازمة لايستطع فعل نقد ثم قاموا مدة الحكم وزمان الانعكاس (١) وأوضحوا تبدلات الاحساس بالنسبة الى تبدلات المؤثر . لان المؤثر مقدار طبيعي يمكن قياسه فاذا عرفت نسبته الى الاحساس سهل قياس الاحساس ايضاً وقد عمد

(١) زمان الانعكاس « Temps de réaction » هو الزمان اللازم لانقال التأثير من العصب الحسي الى المركز وصدوره عنه بالعصب الحركي .

(فيشر) الى تعيين هذه النسبة بالاستناد الى نوايس فيبر (١) فافهم علم النفس الفيزيكيك *Psychophysique* ، وهو علم يدمج في علم النفس منهج علم الفيزيك فيقيس الحوادث النفسية بعد نسبتها الى المؤثرات الخارجية وقد استسروا هذه الغاية بخابر نفسية تعين فيها مقادير الاحساس بالاستريومتر والا كوزيمتر والاولها كنومتر وغيرها ولم يطمع العلماء بصرفهم الى ذلك الا لاعتقادهم ان طريقة العلوم الرياضية هي خير ما يمكن سلوكه في علم النفس فلا علم الا اذا وضعت النوايس في معادلات رياضية وامكن ربطها بعضها ببعض كسلاسل الحجج الهندسية التي ذكرها ديكارت على ان فيشر لم يتوصل الى تحقيق هذه السلاسل العقلية فاحقق سميه كما سترى في بحث الاحساس لان قياس المؤثر لا يؤدي الى معرفة حقيقة الاحساس الا اذا رجع العالم الى الطريقة الشخصية

د- تجريب المرض

المرضى واسطة طبيعية للتجريب ولا تقل فائدته في علم النفس عنها في العلوم الاخرى لانه يطلعنا على اختلال القوى النفسية وافزلها فتضع بذلك نظامها الطبيعي وحقيقتها لان الاشياء تتميز باضدادها — فالذاكرة والعقل والشخصية والخيالة كلها تمرض فكيف نهمل دراسة الامراض وهي احسن واسطة لبيان حقيقة الصحة . حتى لقد كان (اوغوست كونت) يعيب على علم النفس اقتصاؤه في مباحته على الانسان الطبيعي واهماله الانسان المريض . اما اليرم فلم يبق مجال لهذا الاعتراض لان العلماء قد عمدوا هذه الطريقة فتوصلوا بها الى معرفة درجة الحياة النفسية وسطوحها المختلفة مع بيان تأثير الصور والافكار والتهيجات والميول في تشكل الشخصية .

هـ - التجريب المغنطيسي

ومما يشبه ذلك نوع من التجريب يسمى بالتجريب المغنطيسي وهو تجريب نافع حتى لقد ظن بعض العلماء انه انفع من التجريب المرضي فافهموا به نوايس الحركات

(١) انظر بحث الاحساس

الإرادة والالتزاماتيسم المذهبية - وناتج الاشعور فيها . الا ان منفعة هذا
التجرب محدودة لانه يقتصر على ابضاح الحالات التي يحدثها المنوم في نفس النائم
من غير ان يشمل حياة النفس العامة

٣ - التقيد في علم النفس

ان حوادث الطبيعة بأسرها خاضعة لنظام ثابت فلا مصادفة فيها ولا اتفاق بل
كلها مقيدة بنواميس عامة فإذا عرفنا هذه النواميس امكننا ان نقي بها ما يقع في
المستقبل . ومبدأ هذا النظام التقيد الطبيعي وهو ان يكون كل سابق متبوعاً بلا حقه
في نفس الشروط . فلا تظهر حادثة او نزول الا اذا ظهرت او زالت علتها .
ما من علم الا يستند الى مبدأ التقيد في تأسيس قوانينه . فكما ان الفيزيك
والكيمياء والفيسيولوجيا تستند الى مبدأ التقيد الطبيعي فكذلك لا يمكن تأسيس علم
النفس الا اذا ارتكز على مبدأ التقيد النفس (Déterminisme psychologique)
والتقيد النفسي شبيه بالتقيد الطبيعي لانه يربط الحوادث النفسية بعضها ببعض
على مثال ارتباط الحوادث الطبيعية فكما انه يمكن تحليل الافكار باسباب فيسيولوجية
فكذلك يمكن ايضاحها ايضاً بعلم نفسية الا ان هذا الايضاح النفسي يختلف عن
الايضاح المادي . لان التقيد في العلوم الطبيعية يرجع الى مبدأ معادلة الفعل ورد الفعل
ومساواة المفعول لآلة . اما في علم النفس فان المفعول لا يعادل العلة بل يزيد عليها
شئاً جديداً لان الشعور حركة ونمو لا بل حياة متزايدة فتجد في الاحساس ما لا
تجده في المؤثر وفي الادراك ما لا تجده في الاحساس وفي التفكير ما لا تجد في
الادراك فلا يمكن ايضاح الحادثة اللاحقة بالحادثة السابقة لان الحادثة اللاحقة
تحتوي على عناصر جديدة منضمة الى العناصر القديمة فكانت هناك غاية تتبعها النفس
بحركتها و كان الحياة النفسية كلها ابداع

وعلى ذلك فان التقيد النفسي شبيه بالتقيد الفيسيولوجي لان ظاهر حياة الجسد
يدل على أن هناك غاية متبعة فوظائف الامتصاص ودوران الدم والتوالد تؤدي
الى حفظ الحياة وبقائها ونموها .

فالتقيد النفسي اذن هو تقيد غائي توضح فيه حوادث النفس بوظائفها

والوظائف بتعاونها واتجاهها الى غاية واحدة .

- ١ - وجد بعض الفلاسفة هذا التقيد معارضاً للحرية فقالوا انه لا يمكن الجمع بين الحرية والتقيد في علم النفس فاذا قبلنا التقيد نفينا الحرية والعكس بالعكس .
- ٢ - قليل من التدقيق يظهر فساد هذا الرأي . وذلك ان التقيد النفسي لا يستلزم بطلان الحرية ولا تقتضي الحرية النفسية فقدان التقيد بل تقرر تقيد المعلول بالعلة أي ارتباط الحوادث النفسية كلها بعلة كلية وهذه العلة الكلية هي ^٢الاتنا . ان التقيد النفسي لا ينافي الحرية النفسية بل ينافي الحرية المطلقة ومفهوم الحرية المطلقة أو حرية الاختيار لا يتفق مع العلم .

٤ القوانين النفسية

الحوادث النفسية خاضعة لنظام ومعنى ذلك أن لها قوانين ثابتة فما هي حقيقة هذه القوانين ؟ هل يمكن الوصول فيها الى يقين تام . وهل تشابه القوانين الطبيعية في صحتها وأحكامها ؟

ما من عالم يشك اليوم في وجود القوانين النفسية فهناك قوانين العادة والهوى والاحساس والإدراك والذاكرة وتداعي الأفكار وغيرها مما ستأتي على ذكره في هذا الكتاب .

ولنأت الآن بأمثلة على ذلك :

من القوانين التي قررها (هوفدينغ) في ادراك العالم الخارجي القانون الآتي : معرفة العالم الخارجي تعارف . ومعنى ذلك أننا لا ندرك الأشياء إلا بحسب الصور النفسية المكتسبة التي نطرحها عليها فكأن الأشياء مصبوغة بصور النفس

ومن القوانين النفسية أيضاً قانون (ريبور) في الذاكرة وهو أن التسيان يلحق أولاً بالاشياء الخاصة فالاشياء العامة ثم بعم الأفعال .

ومنها القانون الآتي : الشاب يعيش في المستقبل ، أما الشيخ فيعيش في

الماضي (١) ومنها قوانين نداعي الافكار التي وضعها اريسطو وغير ذلك مما سأتق على ذكره في المباحث الانية .

ان هذه القوانين النفسية ليست عامة وضرورية كالقوانين الطبيعية فلا تصلح للتنبؤ ولا للعمل . اننا لا نستطيع أن ننفي بالعزيمة والتقرير عند معرفة الاسباب كما ننفي بوقوع الحسوف وسقوط الاجسام .

ويمكننا أن نعزو ذلك الى الاسباب الانية :

١ - إن القوانين النفسية تابعة لمتحولات مستقلة كالحرية والشخصية . ولذلك كان التنبؤ بواسطتها صعباً لأن عامل الحرية قد يبدل نتائج الاسباب . فلا تصغر المتحولات ذاتها عن نفس العلة .

٢ - ان الحوادث النفسية أكثر اشتباكاً واختلافاً من الحوادث الطبيعية فإسـهل تعيين شروط سقوط الاجسام مثلاً اذا نسبت الى شروط التفكير . إن التفكير متعلق بكثير من العوامل الطبيعية كاللاقليم والوراثة والبيئة والصحة وهو تابع ايضاً لعوامل نفسية عديدة كتداعي الافكار والتخيل والذاكرة والحساسية ولذلك كان تحليل هذه العوامل واكتشاف عناصرها البسيطة أصعب في علم النفس منه في علوم الطبيعة .

٣ - ان طبيعة الحوادث النفسية مختلفة عن طبيعة الحوادث المادية ولذلك كان انطباق التجريب عليها صعباً جداً فلا يوصل فيها الى قياس مباشر ولا تعين كميها كما تعين كمية الشروط المادية ولا تنطبق الرياضيات عليها كما تنطبق على العلوم الطبيعية فلا يمكن التعبير عن قوانينها بمعادلات ولا قلبها الى توابع رياضية .

٤ - لا يمكن استنتاج القوانين النفسية بعضها من بعض لاختلافها وعدم

(١) - هذا القانون مشتق من قانون شالي (Chellaye) القائل : الطفل يعيش في الحاضر والمرافق يكتشف المستقبل ، والقاب يعيش في المستقبل أما الشيخ فيعيش في الماضي . وقد طعن شالي ذلك على المروني البشرية فقال المروني الاسود يعيش في الحاضر والعرق الابيض يعيش في المستقبل أما العرق الاصفر فيعيش في الماضي . راجع مجلة باريس Revue de Paris ١٩٢٤ فبراير ١٩٢٤ مقال شالي في الانبيال والمروني وكذلك كتاب الطول في علم النفس لـ بوملين ص ٢٠٣

تناسبها ما العلوم الطبيعية فإنه يمكن الوصول فيها الى قوانين تسمى بالقوانين المشتقة لأنها متناسبة . مثال ذلك أنك تستنتج قوانين كبار الثلاثة من قانون الجاذبية العامة . تسمى قوانين كبار مشتقة . ان علم النفس لا يحتوي على هذه القوانين المشتقة لأنه لا يجمع هذه القوانين المختلفة تحت قانون عام فبقى نواميسه متفرقة لا توجد فيها ولا اتصال بين حدودها

وبالرغم من هذا النقص فانا لا نزال نعتقد ان الحوادث النفسية خاضعة لقوانين كغيرها من الحوادث الطبيعية الا انه لا يمكن الوصول فيها الان الى درجة عالية من الضبط حتى لقد قال ارسطو :

لا ينبغي لنا ان نطلب في جميع العلوم درجة واحدة من الضبط بل يجب ان نطلب التحقيق والضبط في كل نوع من المراضعات بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج (١) فاذا صح انه يمكن الوصول الى الضبط التام في بعض مراضع العلم فانه لا ينبغي ان يتحتم الضبط في كل مؤلفات العقل بقدر سواء (٢) وبالنسبة للاشياء غير المعينة يجب ان يبقى القانون مثلها غير معين (٣)

١ - المصادر

1. Baumequin, Introduction à l'étude de la psychologie, ch. I et III
2. Stuart Mill, système de logique I, VI.
3. Ribot, Psychologie anglaise et psychologie allemande Contemporaines - Introductions.
4. De la méthode dans les sciences I, ch. sur la psychologie.
5. Binet, Introduction à la psychologie expérimentale.
6. Foucault, Cours de psychologie, tome I.
7. P. Guillaume, Psychologie.
8. Thomas, Cours de philosophie.
9. E. Baudin, Cours de psychologie.
10. G. Dumas, Traité de psychologie tome I, introduction par Lalande (bibliographie).
11. Cuvillier, Manuel de philosophie tome I, Psychologie.

(١) ارسطو ، كتاب الاخلاق الى تيمستوخس (ك ١٠ ب ١٠ ف ١٧)

(٢) ارسطو ، أيضاً ك ١٠ ب ١٠ ف ١٥

(٣) ارسطو أيضاً (ك ١٠ ب ١٠ ف ٧)

٢ - تقارين ومناقشات شفهية

- ١ - التقيد في علم النفس
- ٢ - اشرح وناقش اعتراضات (كورنو - Cournot) على تاسيس البيولوجيا العلمية بحسب كتابه (Matérialisme, vitalisme, rationalisme)
- ٣ - ماهي طرائق علم النفس
- ٤ - ماهو التأمل الداخلي وما هي قيمته
- ٥ - ماهي قيمة التجريب في علم النفس
- ٦ - اشرح هذه العبارة : يختلف عالم النفس عن عالم الاخلاق كما يختلف عالم النبات عن البستاني . (ريبو)

٣ - الانشاء الففالي في

- ١ - هل يوجد تقيد في حوادث النفس وهل ينافي وجوده الحرية الانسانية
- ٢ - هل يستطيع العالم النفسي ان يعرض عن الملاحظة الداخلية ويقتصر على مشاهدة سلوك الناس في مختلف الظروف التي يوجدون فيها
- ٣ - هل يستطيع علم النفس ان يقتصر على الملاحظة الداخلية ؟ (بكالوريا - كلرمون)
- ٤ - ماهي قيمة القوانين النفسية . اوضح ذلك بامثلة (بكالوريا - ليل)
- ٥ - قابل الطريقة الشخصية بالطريقة الموضوعية ووضح ذلك بامثلة من عندك
- ٦ - هل يختلف الباحث النفسي عن الباحث الطبيعي في السعي وراء الحقيقة .

١٩٢٨ - ١٩٢٩

الفصل الخامس

الشعور

١ - تعريف الشعور وصورة وصفاته

ما هو الشعور - الشعور هو الحدس الذي يطلع به على حالاتنا الداخلية (١).
كان (هامبانون) يقول : هو معرفة النفس بأفعالها وانفعالاتها . إذن فهو معرفة مباشرة ، لأنه حدس نفسي يطلع الانسان به مباشرة على ما يجري في نفسه من العواطف ويدرك افهام حياته الداخلية من دون ان يحتاج في ذلك كله الى واسطة خارجية . ولنبحث الآن في صور الشعور وصفاته :

١ - صور الشعور

للشعور صور عديدة اشدها خطورة الصورة العفوية (Spontanée)
والصورة التأملية (Réfléchie) وقد بينا في الفصل السابق (٢) أثر كل منهما في الملاحظة النفسية ولذا ذكر الآن نسبة كل واحد منهما الى الآخر .
تظهر الحوادث النفسية في الشعور العفوي بثوبها الطبيعي انجذب من العمل الذهني ، فالخوف والغضب والاطلاعات الناشئة مباشرة عن الحواس والافعال الخالية من التفكير والتأمل هي من حوادث الشعور العفوي وهي حوادث متصلة لا وضوح فيها . يشترك فيها الحيوانات والاطفال والانسان الابتدائي والانسان المتعلم .

ولكن اذا رجع الانسان الى نفسه ، وتأمل ما تنطوي عليه من المشاعر المبهمة والراغبات المشتبهة وانعم النظر فيها حتى تصبح صورها بيضة وحقائقها واضحة شبيهة

(١) راجع كتاب : Vocabulaire technique et critique de la

philosophie مادة الشعور Conscience

(٢) راجع ص ١٠٦ - ١١٠

بصور العالم الخارجي . كان شعوره هذا شعوراً تأملياً . فحب الحقيقة والمحاكمات
والافكار وكل الحوادث الداخلية التي يصحبها انقباض ارادي هي من حوادث
الشعور التأملي .

ولذلك كان الشعور العفوي بسيطاً والشعور التأملي مركباً لانه رجوع
ارادي الى النفس . لا بل هو شعور الانسان بنفسه الشاعرة وهو يقتضي الشعور
العفوي لانه لو سمع نطقاً منه ، هذا ينطوي على الحاضر فقط وذلك ينطوي على الحاضر
والماضي معاً . فتدبته اليه كذبة الاحساس الى الادراك . الشعور العفوي في
ادراك الحيات الداخلية كالاحساس في ادراك العالم الخارجي . فكما ان الادراك
يقتضي الاحساس فكذلك يقتضي الشعور التأملي الشعور العفوي .

ومن الغريب ان شدة الحوادث النفسية مضادة لوضوح الشعور التأملي
فكلما كانت اللمنة خفيفة كان تأملها اوضح واين . وكلما كان الام شديداً كانت
ادراكه مهمماً مشتتاً . والسبب في ذلك ان شدة الانفعال تشوش النفس وتعكر
صفو الفكر .

ولذلك كان الشعور العفوي اكثر نمواً من الشعور التأملي عند الاقوام
الابدية والاطفال . لان حياتهم عرضة للاضطرابات الشديدة والانفعالات
المفاجئة ، فلا يستطيعون القوي في احكامهم ولا التبصر في اعمالهم ولها ارتقى
الانسان من البدولة الى الحضارة كان حكمه على تهيجهاته اشد واقوى ، فلا يغلب
على امره بل يكبح جماع نفسه ويراقف غضبه ويغلب شهوانه ويهذب ذوقه بالتربية
والدرس والتأمل فتقدو افكاره منسقة لا يهرج عملاً الا بعد المشورة والتأمل .

ب - صفات الشعور

لعل الحياة النفسية لم توصف باحسن ما وصفها به (ويليام جيمس) و (هنري
برغسون) ولذلك فمن تغل هذه الصفات ونلخصها في الفقرات الآتية :



شكل (١٥) هنري بيرسون [Henri Bergson]

والله عز وجل يشهد في كتابه سنة ١٣٥٠ هـ (١٩٣١ م) أن العقل هو من المبادئ العليا وهو في الحقيقة والعقول
تم عرض الفلسفة في كتابه سنة ١٣٥٠ هـ (١٩٣١ م) أن العقل هو من المبادئ العليا وهو في الحقيقة والعقول
أقر به وهو اليوم عضو في مجمع الفنون والعلوم في باريس. هذا على ما وجدته في نسخة
على نسخة المخطوطات القديمة.

١ - الشعور شبه بياني دائم الحركة (١) . - مثل الشعور الذي نتطوي عليه
النفس كمثل القيوم الدائمة الحركة . فهنا حاول الانسان ان يحافظ على السكون
فلن تثبت نفسه على حال واحدة . بل تجدتها في حركة دائمة . لانت بقاء الفكر

(١) كان ويليام جيمس يسمي هذا التيار جريان الفكر *Conrant de la pensée* في حين
الشعور وهو ما يسميه بالانكليزية *stream of thought*

على حال واحدة هو بطلان الفكر ووقوف النفس عن الحركة هو فقدان النفس ، وكيف يستطيع الإنسان ان يحصر انتباهه في نقطة واحدة ، وهو في كل لحظة يتبدل وينقل من حال الى حال . واشد ما يكون تبدل المشاعر المبهمة والاحوال المشبهة سريعاً فننقل من الظلمة الى النور ومن النوم الى اليقظة وما اسرع ما نخبو تلك المشاعر الواضحة فنترك القلب ظلاماً الشعور سيال متحرك لا يحافظ على صورة ثابتة . بل يجري كما تجري مياه النهر ، ويتبدل كما تبدل النجوم التي تلعب بها الرياح ، في كل لحظة تتغير صور الاشياء في نظر الرائي ، وعلى فرض أن الشيء هو نفسه في كل زمان ومكان ، فإن الاحساس به يتغير بتغير النفس . فإذا كان هو الصورة التي يحدثها ذلك الشيء في زمان ن ، فإنها في زمان ن تنقلب الى ص قال ويليم جيمس : (١)

كثيراً ما ننقل من احساس بصري الى احساس سمعي ومن حكم الى عزم ، ومن ذل الى امل ، ومن حب الى بغضاء واشد ما يختلف ادراكنا الاشياء بحسب ما نكون ايقاظاً او نعساً . جوعاً او شبعاً ، في الراحة او في التعب . فتبدل شعورنا بالاشياء بين عشية وضحاها . بين الصيف والشتاء ، او بين الطفولة والشباب والشيوخ . . . وكثيراً ما نعجب لتبدل قيم الاشياء في اعيننا فندعش اليوم من احكامنا في الامس : ونرى الاشياء كل عام ، بالوان جديدة . فيغدو الخيال حقيقياً والمهم تافهاً . ويخيل لنا ان احباينا الذين لم نرغب في الحياة الا من اجلهم ، قد تبدلوا اليوم الى ظلال زائلة فكيف صارت هذه النساء ؛ وتلك النجوم والغابات والمياه قائمة عادية بعد ان كانت الحية ساحرة وكيف اضمحل حسن تلك القادسات وخبث ذرها بعد ان كانت تحرك في قلوبنا نسمات الانهاية : اين ذهبت اسرار معاني (غوت) العميقة واين تلاشت قوة اقراءنا من كلام (استوارت ميل) ان ما كل يفننا ويحسنا من قبل لبسنا اليوم يبرودته القاسية ، فسننقل نغريد الطير ونجد نسيم الصبح معزنا والسماء مظلمة » (٢)

(١) ويليم جيمس ، مختصر علم النفس ص ١٥٩ - ٢٠١

(٢) راجع (الامير تيمور) الشاعر الفيلسوف (جوت) الاناني : نريد احد حسن الرأى ص ٧٨ - ٧٩ « كذلك نرى الله ان يصبح ما كان ، صدأ اسود المرور عانه علة لونه وشافته ليس عيسى ان الشعور المتبدل الذي كان بهل قابلي الطيرة ، غير نفسي بالميم والقة ويحول كل ما يلقف في حنة بهجة . يهود سباً . ليس لا يحف وشبهه عزماً لا يهيب »

ليست الحياة النفسية مركبة من اجزاء فردة ، ولا هي سلسلة منظمة من حالات جزئية ملتصق بعضها ببعض بغراء خارجي ، بل هي كتلة روحانية لا تستطيع ان تدفن اطرافها بوضوح ولا ان تطلع على اجزائها ببيان . وقد تزداد هذه الحياة وضوحا بالتجليل ، فيكتشف الباحث فيها عدداً غير متناه من الالوان ، الا انها مشتبكة ، يتقدم فيها المركب الحسي على البسيط المجرد .

وهذا ما يدعو الى تغير الحياة النفسية من حال الى حال (١) ولولا تغيرها واختلافها لكانت مشاعرنا مبهمة غامضة ، الا ان انتقال الحياة النفسية من حال الى حال يعث على ازدياد وضوحها ، فتحق لا ندرك قيمة الصحة الا بعد المرض ، ولا نعرف طعم اللذة الا بعد الالم ، ولا تزدحمنا بحسن الطبيعة الا اذا رافقت هوى من نفوسنا فكل مشاعرنا خاضعة لقانون النسبية ، ولو بقيت الاحساسات على نمط واحد لضعف الشعور بها ، لان الحركة شرط من شروط الحياة ، فبقا الاحساس على حال واحد دأع الى ثبوته وانقلابه الى عادة ، والعادة لا ستري مخففة من الشعور .

وقد يبلغ بنا هذا التغير ان نظن ان الحالة التي نحن فيها هي واحدة الحالات فنقول مثلا اننا لم نشعر من قبل بهذا الالم الذي نشعر به الان ولا يستطيع من حولنا من الناس ان يدرك حقيقة ما نشعر به (٢)

٢ - الشعور والشخصية . — ليست احوال الشعور مفارقة للشخصية بل هي جزء منها ، فالرغائب والافكار ليست موجودة بذاتها لانها ملازمة للاتا الشاعرة ، فاما ان تكون هذه الرغبة رغبتى واما ان تكون رغبة غيري ، ولكنها لا تعدو في كلا

(١) قال باسكال « الرضا يشقى من الالام والتألم والاضمان لان الانسان يتغير ويتبدل من حال الى حال فلا الجراح ولا الجروح يتأقون على حالتها الاولى » الامكار : طبعة بروكسبروك بقره — ٣٦٢ . وقال جيل جاك : « سوء » ان اكثر الناس يخالفون انفسهم فيبدلون من حال الى حال ويصبحون رجالا شاذين تماما » الاعتراف قسم — كتاب — ٩ .

(٢) آلام غرتز . ص . ١٤٣ : « قول نفسي احبها : يا نفس انت واحدة بالنفوس في هذا الخط » واولئك هم الناس حولك تسليمين ان تدبهم سموم ديهات ان تجدي يوم من شرب من نقيع الخافض ما شربت . فانما قرأت اهاجر من الشعراء الانفسيين خيل الى اني اظفر في قلبى ، وانفرا حقيقة ابي ، فبهيج في الوجد ويشتد على الالم والقول : واللهفة . هل كان فيمن تقصفت من الناس من اني من اربعة الدهر وبأمد الحياة ما بقيت . »

الحائذين ان تكون ذات صورة معروفة وحلية متصفة بصفات الشخصية الشاعرة . ولا تقتضي كل حالة شعورية معرفة تامة بالشخصية بل قد يسبق ادراك الشخصية البين شعور منهم غامض لا فرق فيه بين الجسد والعالم الخارجي ولا بين الجسد والانا . ان عدم استغلال احوال الشعور عن الشخصية لا يدل على وجود ذات متمايزة بكية مغايرة للجسد ، بل شئت ان احوال الشعور متصلة بعضها ببعض فتألف منها كل متسق الاجزاء . الم تر ان الرغائب متحدة مع غيرها من المشاعر والميول والتصورات والاعتقادات ، كأنها مصبوغة بالوان النفس او مصبورة بمحاراتها حتى لقد يتجلى اليك انها تؤلف ذاتاً واحدة منسجمة الانعام متداخلة الاجزاء . ولو كانت الحالة الشعورية مغايرة الانا لكان العلم بها مستحيلاً فهي لاتعدو ان تكون حالي او حالتي ، ولذلك كانت شخصية فلا يمكنني ان اشعر تعلماً بما اشعر به انت وقد تولد نغمة واحدة الف احساس مختلف اذا سمعها الف شخص . فكما ان علماء الطبيعة يقررون عدم تداخل المادة ، فكذلك علماء النفس يقولون بعدم تداخل الشعور .

٣ الشعور هو اصطفاء (١) . ان فاعلية النفس محدودة ، ولذلك فان شعورها بكل ما يحيط بها غير ممكن . فتراعا تصطنق ماضٍ موافق لاجوالها وتهمل الاشياء الاخرى . هب جماعة من الناس زاروا بلداً واحداً فان كل واحد منهم يختلف عن الآخر بالاشياء التي انتبه اليها والذكريات التي حفظها . وكذلك الماشي في الطريق ، فانه لا يشعر بجميع الاشياء التي يمر بها . فالنفس تصطنق في كل وقت ، تصطنق في الاحساس والادراك والذاكر وتنداعي الافكار ، تصطنق في اليقظة وتصطنق في النوم . فتترك من كل شيء صفة بارزة وتقتصر في الإشارة اليه على هذه الصفة البارزة . واقد سمي العلماء هذه الحادثة بصيق ساحة الشعور . *Etroitesse du champs de la Conscience* »

[١] تعني لك اصطفاء (selection) . عز كنت انتخب لان في معنى الانتحاب
تجسداً يدور ان النفس تترك كل فاعلة شعور بارزة وهذا خطأ فليس كما رأيت لان الشعور
يختار علوي وراعي ولا تترك الارادة في الشعور العلوي . وراجع موديس الطويل في علم النفس

وايست حادثة الاصطفاء هذه خاصة بالشعور وحده بل هي حادثة عامة، تجدها في العالم المادي ايضاً . فتمشق الاجسام الكيميائية بعضها بعضاً، ويمتص النبات من القرب بعض المواد الغذائية دون غيرها واضطفي آلة اللاسلكي بعض الامواج المعبئة، ولذلك كانت حواس الانسان ايضاً لا تشعر بجميع الموجات الحسية، فالعين لا ترى كل موجات النور فلا تشعر بما فوق الاحمر وما تحت البنفسجي، والاذن لا تسمع كل موجات الهواء، بل تهمل السريع والبطي منها، ففي الطبيعة إذن كثير من القوى التي تجهلها لان حواسنا لم تطلعنا عليها، حتى لقد قال (غوستاف لوبون) ان العلماء استعملوا انابيب (كروكس) مدة خمس وعشرين سنة من غير ان يطلعوا على اشعة رونتجن الموجودة فيها . وقوة الكهرباء موجودة في الطبيعة منذ القدم، ولكن الناس لم يطلعوا عليها الا حديثاً .

والمرء لا يشعر الا بماله علاقة بنفسه . فاذا اردت ان تطلع على خلق وجعل فانظر الى الاشياء التي يفتنه اليها وإلى الاشياء التي يهملها . لان اختيار الرجل دليل على عقله . وكثيرة ذهنا فيها عن الاشياء التي تحيط بنا لاهتمامنا ببعض الذكريات والنصرفنا الى بعض الاحلام . فانفس لا تشعر الا بما تهتم به ونصطفه فكأنما ينسى الانسان نفسه بناء خاصاً فلا يسكن الا حيث يشاء .

٢ - طبيعة الشعور

ماهي حقيقة الشعور ؟ هل هو قوة مفارقة للحوادث النفسية ام هل هو صورة ملازمة لها ؟

لا نريد في هذا المطالب ان نعود الى البحث في منشأ الشعور فقصداً ناقشنا سابقاً منسوب الاثنينين ونظرية الشعور الملحق والنظرية السلوكية وغيرها . وانما نريد الآن ان نبين طبيعة الشعور من الوجهة النفسية فقط .

١ - هل الشعور مستقل عن الحوادث النفسية

ليس الشعور قوة مستقلة عن الحوادث النفسية بل هو هي ، فانا انألم وافكر وارغب واريد واشعر في الوقت نفسه بهذا الألم والتفكير وذلك الرغبة والارادة .

حتى لقد قال (سنوارت ميل) : « ليس الشعور والاحساس شيئين مختلفين بل هما اسمان لشيء واحد ، فإذا استعملت كلمة شعور عوضاً عن كلمة احساس لم ازد على كلمة احساس شيئاً ، وكذلك اذا فكرت او شعرت اني افكر ، فان الامرين شيء واحد ، من ذا الذي يستطيع ان يتصور شعوراً خالياً من كل حادثة نفسية او نفساً لا اترفيها للتفكير والارادة ؟ »

لقد زعم (الايكوسيون) ان الشعور قوة مفارقة للحوادث النفسية فقال — (رويه كوللارد) (١) : « ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وكل احساساتنا وافعالنا وافكارنا تجري امام الشعور كما تجري مياه النهر امام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ » (٢) ، ولكن كيف يختلف الراي عن المرتي ، انهما اذا اختلفا في ادراك العالم الخارجي لم يختلفا في الشعور ، فلا فرق بين حدوث الرغبة والشعور بها ، ولو كان الامر على عكس ذلك ، اي لو كان الشعور مفارقاً للحوادث النفسية لما اتصل ابدأ ، ولما كانت العين التي ترى مختلفة عن الشيء المرتي . فقد قال اريسطو منذ القدم : اذا قلنا بوجود حاسة ثانية نحس بها الاولى لزم من ذلك اما الذهاب الى اللانهاية او الوصول الى حاسة تدرك نفسها بنفسها . فلماذا لا نقول بوجود هذه الحاسة في الحاسة الاولى (٣) .

ينج من ذلك ان الشعور ملازم للحوادث النفسية وانه صورة من صورها وصفة من صفاتها ، ولولاه لما امكن الاطلاع على ما في النفس .

وقد قال (داويد هوم) ايضاً : « لما انا قلتي كلنا دخلت الى اعماق نفسي كشفت عن ادراك جزئي واحد او غيره كادراك الحرارة والبرودة ، والنور والظلمة ، والحب والبغضاء والالم واللذة فلا استطع ان اكشف عما في نفسي الا بالادراك

(١) رويه كوللارد (Royer-Collard) - فيلسوف وعظيم سياسي ولد في (صومواي) Sompua من اعمال ولاية (المارن) في فرنسا سنة ١٧٦١ وتوفي سنة ١٨٤٥ وهو من المدرسة الانتقائية الفرنسية . ادخل الى فرنسا فلسفة الايكوسيون

(٢) رويه كوللارد ، راجع : Fragments publiés par Jouffroy 4e vol. de Reid P. 423

(٣) رويه كوللارد - راجع : L'évolutionnisme des idées -

ولا يستطيع ان اشاهد فيها شيئاً غير الادراك (١).

ولو كان الشعور كما زعم الابكوسيون قوة مستقلة عن الحوادث النفسية لأمكن بقاء هذه الحوادث بعد زوال الشعور بها أفينقطع جريان النهر اذا ذهب المشاهد عن الشاطئ* — ثم هل تنعدم هذه السهول السندية اذا اغلقت نافذتي ؟

ان عدم ادراك الشيء لا يدل على فقدانه فهل يمكن تشبيه الحدسيات النفسية بالحدسيات الحسية الخارجية وهل توجد الحوادث النفسية من دون الشعور ؟ ذلك ما منعالجه عند البحث في نظرية اللاشعور .

ب — نظرية الشعور المدرسية

يرجع القول بهذه النظرية الى (ديكارت) لانه يعتقد ان النفس لا تنقطع عن التفكير الا اذا تلاشى وجودها والشعور حدس لا بل هو صورة الحوادث النفسية وهما نحن نأخص هذه النظرية بالفقرات الآتية :

١ - الشعور حدس . — الحدس معرفة ابتدائية مباشرة وهو مطلق صادق الحكم لا يخطئ . ولذلك كان الشعور ايضاً موصوفاً بهذه الصفات .

الشعور معرفة مباشرة . — وهذا يفصل الشعور عن الادراك ، لان كل ادراك يقتضي تمييز ما في الذهن عما هو خارج الذهن . فيفصل الرائي عن المرئي ثم يصل بينهما بالتصور ولذلك فان الادراك معرفة غير مباشرة مثل ادراك البيت فهو لا يتم الا بالتصور المنبعث عن الحس ، اما البيت فيبقى خارج الذهن فالادراك معقول ولا يوجد معقولاً في الحس بل في الشعور ، فاشعر مباشرة بادراكه كما اشعر بارادتي ورغبتني وحزني ، فلا فرق اذن بين الرائي والمرئي في الشعور العفوي لان النفس تطلع على احوالها مباشرة .

الشعور مطلق . — وهو على عكس الادراك ، لان الادراك نسبي ، فانا لا ادرك

(١) دافيد هوم - David Hume ، راجع كتاب الطبيعة البشرية (*Traité de la*

nature humaine) ترجمة رشوفيه وبيوتيه . ص ٣٣٠

البيت بذاته ، بل أدركه بالنسبة الى احدهما . فادراك الشيء الخارجي تابع لحالة الشخص المدرك فلا يدرك منه الا ما يصل اليه عن طريق الحواس ، فالمرئي متعلق بالرائي والمعروف بالعارف ، اما الشعور فلا واسطة بينه وبين حوادث النفس . ولذلك كان حدساً مطلقاً لا فرق فيه بين الرائي والمرئي ، فاذا شعرت بعاطفة مثلاً كان شعوري بها مطلقاً فاشعر بها كما هي لا كما تصورها لي حواسي .

الشعور لا يخطئ . - ذلك لانه حدس مباشر لا واسطة بينه وبين حديساته فكيف يشك فيه ولا وسيط يكذب عليه . ان الرائي لا يشك في شهادة الشعور بما هو بل يشك في مطابقة الادراك للحقيقة الاشياء المدركة . فقد يشك في وجود العالم الخارجي واشك في العلم ولكنني لا استطيع ان اشك في شعوري . لان العالم الخارجي قد يكون غير موجود ، اما انا فوجودي لاني افكر واشعر . ولذلك كانت آلام المريض الخيالي حقيقيّة بالنسبة الى شعوره لانها نفسية ولا اعتراض على حقيقة ما يشعر به النفس .

٢ . - الشعور صورة الحوادث النفسية . - ليس الشعور كما زعم (الايكوسون) و (الانتفانيون) قوة مستقلة عن الحوادث النفسية بل هو صورة امامية كلية تنطوي تحتها حوادث النفس . فهو من الحوادث النفسية بمنزلة الصورة من المادة . فكما انه لا فرق في النفس بين الرائي والمرئي فكذلك لا فرق بين الشعور وحوادثه فجوهر الشعور العقوي لا يختلف عن اعراضه ، فهو يظهر بظهورها ويختفي باختفائها وهو مساو لها في الشدة والمدة . فاذا كانت حوادث النفس قوية كان الشعور بها قوياً ، واذا كانت ضئيلة كان هو ضئيلاً ايضاً وما الشعور بالعدم الا عدم الشعور وفقدان الشعور بالحوادث النفسية دليل على زوالها . فكما انه لا وجود لمادة بدون صورة فكذلك لا وجود لحادثة نفسية بدون شعور فلا فرق اذن بين الحياة النفسية والشعور بل هما مترادفان ووجود اللاشعور او العقل الباطن محال .

تلك هي النظرية التي عمت الفلسفة بعد (ديكارت) الا ان تقدم مباحث علم

النفس ادى الى تغييرها وأول فيلسوف ناقش هذه النظرية هو (ليبنيز) فقرر وجود الإدراكات الصغيرة (١) (Petites perceptions) و فرقتها عن الإدراكات الواضحة واضطر علماء النفس الى القول بحياة باطنة ولا تبحث الآن في درجات الشعور كنميد للدخول في بحث اللا شعور .

٣ - درجات الشعور

إن النور المنبثق من الشعور يختلف في كل لحظة فتارة يكون واضحاً وأخرى يكون مظلماً ، ألا ترى أن مشاعرك تستيقظ في الانتباه الشديد وتخفى في حالة الذهول كأما الانتباه نور والذهول ظلمة فلا تنتقل من حالة الى أخرى إلا بعد أن تمر بجميع الأحوال المتوسطة ، كذلك نور الفجر لا يبدد الدجى فجأة ولا يسئولي ظلام الليل الحالك على الأرض إلا بالتدريج . وقد سعى (ليبنيز) هذا القسانون بقانون الاتصال الطبيعي ، فالظفرة محال والانتقال الفجائي من ضد الى آخر مخالف للعقل . فلا يمكن أن تهبط درجة الحرارة من ١٠٠ الى ٥ إلا إذا مرت بجميع الدرجات المتوسطة ، وكذلك ليس في الامكان أن تنتقل من ادراك ضعيف الى ادراك شديد إلا بالتدريج لأن كل ادراك شديد هو مجموع ادراكات صغيرة في العواطف ماضو شديد ومنها ماضو ضعيف ومن الافكار ماضو واضح ومنها ماضو غامض يكاد أن يخفى نوره ، حتى لقد شبه العلماء هذا الشعور بشعلة النور المنعكسة على سطح مظلم ، فهناك مركز واضح وأطراف غامضة . وهادئاً ظل وشبه ظل ونور . كلما قرب الشيء من مركز الشعور الميز ازداد وضوحه ، وكلما ابتعد عنه خف نوره حتى إذا انتقل الى الظل صار ظلاماً قاتماً .

ولذلك قال أحد علماء النفس : إن للشعور طبقات مختلفة فبينما أنا أفكر في

(١) ليبنيز - راجع كتاب مغارب الجديد في العقل البشري (Nouveaux essais sur

حل مسألة اجدني اسمع دقائق الساعة وأرى حولي كثيراً من الأشياء المألوفة كنتضدني
ونواتي فأكد لا أشعر بها كأنما أنا في حلم... ولا يدرك بواعت الزهر والاعجاب
والأفانية التي تفقد خالص نوايانا إلا النفوس الطيبة (١) ، ، لأن هذه الأشياء لا توجد
إلا في الطبقة الثانية من الشعور كأنما هي في ظل فلا يطلع عليها إلا كل صافي النفس
دقيق الاحساس .

وعلى ذلك فإن وراء الطبقة الخفية من الشعور طبقة ثانية مظلمة فبا هي حدود
الشعور ؟ هل تنجو المشاعر وتزول آثارها من النفس عند افولها أم هل يبقى منها
في ظلة الامكان أثر ؟ أين توجد هذه الحياة الباطنة ، وكيف تتصل بحياة النفس
الظاهرة ؟ ذلك ما ستعالجه في بحث اللا شعور .



(١) (رو) و (ديفولت والون) - علم النفس وآثاره في الاخلاق والتربية - فصل ٢٠ ص ١٠

١٠١٥ من الطبعة العاشرة : *Psychologie* Raub et Reveult D'Allionnes : *Psychologie*
appliquée à la morale et l'éducation. Hachette, Paris.

الفصل السادس

الشعور

١ - هل يشمل الشعور جميع الحوادث النفسية

يظن الانسان لأول وهلة ان كل حادثة نفسية شعورية وأنه لا فرق بين الشعور والنفس ولكننا نشهد في هذا الفصل ان وراثة الحياة النفسية الظاهرة حياة ثانية خفية، فرب هوى خفي مزق احشائنا من دون ان نشعر به، ورب ألم داخلي لم نعرف له سبباً، أفيعرف الانسان كل ما تنطوي عليه نفسه من الحوادث الباطنة وهل يدري لماذا احب هذا وكره ذلك، ان في نفوسنا نزعات خفية لا نشعر بها الا عند اشتدادها وظهورها فليأت الشعور لا يشمل جميع الحوادث النفسية ولعله ليس الا برهة قصيرة من حياة النفس (١)

فقد كان افلاطون يقول ان النفس البشرية هي شقيقة المثل وهي عالة بكل شيء قيل انها لها الجسد وقد اورد في كتاب (المنون) اسطورة الشكر دبلاغل ان النفس لا تكتسب علمها من التجربة بل تذكر علمها السابق فلا انسان يعلم مبادئ الهندسة بالقوة قيل ان يعلمها بالفعل فكان علمه بها باطني وطريقة سقراط في ذلك معروفة، والفلاسفة المقلدون يعتقدون ان النفس ليست صحيفة بيضاء (Table Rose) فكانها منطوية على مبادئ فطرية لا يشعر بها الانسان الا بعد التفكير والتأمل.

لم تخف هذه الفاعلية اللاشعورية على الفلاسفة ففسد ذكرها (ليبنيز) في تجاربه (٢) وأشار اليها ديكارت بالرغم من اعتقاده ان النفس لا تقطع عن التفكير والشعور، لان قال بوجود فكر عفوي (Pensée spontanée) لا يترك انراً واضحا في النفس كفكر الطفل وفكر الرجل الغارق في سبات عميق، وفكر تأملي

[١] راجع دوماس، المطول في علم النفس ص - ١٨٧

[٢] ليبنيز: التجارب الجديدة في العقل البشري ص - ١٤ من المقدمة

(Pensée réfléchie) تحفظ فيه النفس ذكرياتها (١)

رأى لينير - غير ان لينير اكل هذه الفكرة التي جاء بها ديكارت وادخل في علم النفس فكرة الانهائية الصغرى اذا ادخلها من قبل في العلوم الرياضية . يقول لينير : ان هنالك الف إشارة تثبت لنا انه يوجد فينا عند كل لحظة عدد لا نهاية له من الادراكات التي لا تأمل فيها ولا نأظر (٢) ، فيحدث في النفس تغيرات لا نطلع عليها ، اما لانها صغيرة جداً واما لانها كثيرة ، فاذا اتحدت وامتزج بعضها ببعض ادركنا مجموعها بصورة مبهمه ، وهكذا فان العادة تجعلنا لا نهتم بصوت الطاحونة او صوت الشلال إذا أقام بقربهما بعض الزمن . فذهل عن هذا الصوت لا لانه اصبح غير مؤثر فينا بل لاننا الآثار التي يولدها اضحت بتكررها غير قوية . فلم تعد النفس شاعرة بها . على ان النفس تدرك هذه الآثار الجزئية من غير ان تراها وتتأملها . مثال ذلك انك تسمع ضجة أمواج البحر مجتمعمة ولا تسمع منها شيئاً اذا جاءت منفردة الموجة إثر الأخرى من غير ان تتحد اصواتها ، فهل هذه الامواج الصغيرة عديمة الصوت ؟ كلا لانك تدرك صوت الموجة الصغيرة وان كنت لا تسمعه . ولولا هذا الادراك الجزئي لصوت كل موجة صغيرة لما سمعت ضجة الامواج مجتمعمة . وكيف تسمع صوت الضجة الكبرى اذا كنت لم تدرك صوت كل جزء منها على حدة لان الضجة الكلية ناشئة عن صوت الامواج الجزئية ، فاذا كان صوت المواجهة الجزئية صفراً كان صوت المجموع صفراً ايضاً .

وكذلك المخرج فان الانسان يراه عن بعد بكامله ولكنه لا يرى خضرة كل ورقة منفردة مع ان هذه الخضرة الكلية لم تتولد الا من هذه الخضرة الجزئية .

وما يدلك على نجاح هذه النظرية التي جاء بها لينير ، كثرة عدد الفلاسفة الذين ابتغوها وقالوا بها مثل شوبنهاور وهارتمان وهيربارت وهاميلتون وتين . إذ قرروا

(١) ديكارت ، رسائل ديكارت الى [ارمان] طبعة ادم وتايرى ، عدد (٥) ، ص - ٢٦٩

(٢) لينير ، مقدمة الجاربيس - ١٤

ان وراء الحياة الشاعرة حياة ثانية لاشعورية ، الا ان ادلتهم عقلية محضة ومنافساتهم جدلية ، ولنفحص الآن بعض هذه الادلة :

١ - الدليل العقلي .

يظن (هاميلتون) (١) و (نين) انه يمكن البرهان على الحياة اللاشعورية بطريقة عقلية مجردة . واليك بعض كلام (نين)

هـب وتراً اهتز امامك من ١ الى ١٢ مرة في الثانية . فاذا لم يبلغ عدد الاهتزاز ١٢ لم تسمع له صوتاً . فالاذن لا تسمع اذن صوت ١١ موجة بل صوت ١٢ موجة مجتمعة . والفرق بين الحالتين موجة واحدة . فلو كانت هذه الموجة بدون اثر لما اختلفت نتيجة ال ١١ موجة عن نتيجة ال ١٢ . فما هو السبب في ذلك ؟ نحن نعلم ان كل قسم من العلة يحدث بالضرورة قسماً من المفعول ؛ ولذلك فان الاحساس الكلي الحادث من اجتماع ١٢ موجة ينقسم الى احساسات جزئية حادثة من تأثير الامواج المنفردة . فكل موجة تترك اذن في النفس اثراً ، ولولا ذلك لما احسب الاذن بالصوت الكلي . فالاحساس الكلي الحادث من اجتماع ١٢ موجة مركب من ١٢ قسماً كل واحد منها لاشعوري (٢)

مناقشة هذا الدليل . — اذا خصنا هذا الدليل وجدناه مستمداً من رأي (لينينز) في الادراكات الصغرى . ومن السهل ان نجد فيه وفي رأي (لينينز) باباً للانتقاد . يرتكز هذا الدليل على القاعدة الآتية : كل تبدل عضوي مصحوب بتبدل نفسي . ولذلك فانه اذا اهتز الوتر ١٢ مرة ولد في النفس ١٢ ادراكاً لاشعورياً . لاشك في ان اهتزاز الوتر ١٢ مرة يحدث احساساً سمعياً كاملاً . في المثال . ولكن حدوث هذا الاحساس السمعي متوقف على التضمام آثار الامواج بعضها الى بعض ولولا ذلك لما تحرك العصب السمعي . اضف الى ذلك ان للاحاساس السمعي حسداً

(١) هو (ويليم هاميلتون) William Hamilton (١٧٨٨ - ١٨٥٦) ولد في غلاسكو
 له كتاب : الاجزاء الفلسفية Fragments de Philosophie واتبع (ريد) و
 (كينت) . له في المنطق بحث في كية الفهمول وفي ما بعد الطبيعة قول في اساطلة تصور المطلق رابع
 فلسفته في تاريخ الفلسفة الحديثة هو فيلج مجلد ٢ من ٤٠٩ - ٤٠٩
 (٢) - نين ، كتاب العقل مجلد ١ من ١٨٨

أكبر وحداً أصغر فإذا خرج عدد الأمواج عن هذين الحدين لم تسمع الأذن لها
أثراً . فإذا كان الحد الأصغر لتولد الاحساس السمعي ١٢ موجة كانت الأذن موهنة
عديمة الأثر فلا يتولد منها احساس أبداً

وإذا تعمقنا في المناقشة وجدنا رأي (ليبنيز) مرتكزاً على المبدأ الآتي
كل جزء من الملة يحدث جزء من المملول بجانباً للمملول كله وقد بين (استوارت
ميل) أن هذا المبدأ لا ينطبق على التجربة . ولنوضح ذلك بمثال :

لتفرض أن خيطاً يقطع إذا علق به قطعة من المعدن وزن ١٠٠ غرام فهل يقطع
إذا علق به ١٠ غ ؟ نعم انت وزن ١٠ غ يحدث في الخيط أثراً ما فيوتره وهي
انقطاعه ولكن هذا الأثر الجزئي ليس بجانباً للمملول الكلي ، لأن اشتداد الوتر
شيء وانقطاعه شيء آخر . وليس يمكنك أن تقول أن التوتر الحادث من عشر العلة
معادل لعشر المملول الكلي وبخاصة له . فكأنه لا يمكن أن يكون انقطاع الوتر مؤلفاً
من عشرة اجزاء متجانسة فكذلك لا يمكن تقسيم الاحساس الى عناصر جزئية
متجانسة ، لأن الاحساس ليس مركباً . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن
نظرية (نين) و (سينسر) في وحدة تركيب النفس ولوضح دليل (ليبنيز)
لأننا لنا عكس ما نتبني لانه يقتضي أن يكون المملول الجزئي شعورياً كالمملول الكلي
فجانسه له فالأذن تشعير أذن بصوت الموجة الصغيرة كما تحس بصوت الأمواج
المجتمعة وهذا مخالف للتجربة .

فأنت ترى أن هذه المناقشات المقابلة لا توصل الى يقين تام ولا تمنع الاعتراض
بل تثبت أن وجود الحياة اللاشعورية أمر اجنالي فقط

٢ - الاعتراض على نظرية اللاشعور

ولنناقش الآن بعض الاعتراضات المطفية التي أقامها الفلاسفة ضد نظرية اللاشعور

١ - الاعتراض الأول . - أن وجود حوادث (نفسية لاشعورية) محال
لأن متافض . لأن الشعور حقيقة النفس فيمتنع وجود أحدهما دون الآخر . فديكون
للحياة اللاشعورية معنى من الوجهة الفسيولوجية فلا يمتنع وجود فسيولوجي لاشعوري
سأما من الوجهة النفسية فلا يعقل وجوده لأنك لا تستطيع أن تتصور عقلاً لا يعقل
أو نفساً لا تشعر .

لاقيمة لهذا الاعتراض الا بالنسبة للذين لم يألفوا البحث في الحياة الاشعورية لان هذه النظرية الجديدة تنافي كل مانعوده . ومثل علم النفس في ذلك كمثل العلوم الأخرى . افلا يختلط الامر على المبتدي في حساب اللانهايات ، وهل سلمت نظرية الجاذبية العامة عند تولدها من الاعتراض . لا يهدم الاعتراض النظرية الا اذا كانت واحدة ، ولا يتقدم العلم الا اذا ارتكز على الفرض ، والناس يستغربون كل جديد ، فلا تعجب لنظرية الاشعور اذا بدت متناقضة .

ولعل هذا التناقض لم ينشأ الا عن توحيدها النفس والشعور واعتقادنا ان الشعور يشمل جميع الحوادث النفسية . لقد تعودنا الاطلاع على الحوادث النفسية بواسطة الشعور فقط . ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون الشعور هو حقيقة النفس . اذا كانت كل شعور نفسياً فليس كل نفسي شعورياً . وكيف يمكن تعريف النفس بالشعور وهي اوسع منه . فاذا عدلنا عن المطابقة بين النفس والشعور زال التناقض من هذه النظرية .

٢ - الاعتراض الثاني . - اذا سلطنا بخلو نظرية الاشعور من التناقض لم نسلم تماماً من الاعتراض . اذ يقال كيف يمكن ادراك الاشعور ومعرفة . قلما ان يكون الاشعور نفسياً واما ان يكون غير نفسي . فاذا كان نفسياً لم يدرك بالمشاهدة الخارجية . وهو لا يدرك ايضاً بالمشاهدة الداخلية لان آلة حسنا الادراك الشعور فالحوادث الاشعورية لا ندرك بالمشاهدة الداخلية ولا بالمشاهدة الخارجية فهي اذن كأنها غير موجودة

ان هذا الاعتراض لا ينقض نظرية الاشعور ، لان وجود الشيء لا يقتضي دائماً مشاهدته باحدى الصور المعلومة . فالعقل يقرر وجود كثير من الاشياء التي لا نستطيع مشاهدتها فتستدل على وجودها بآثارها ، ونفرض وراء المعلول علة نوضحها بها . نحن لانرى الا وجها واحداً من القمر ، فأي فلكي يتردد في اثبات وجه آخر له . نحن لانرى موجة من امواج الانير ، ولكن الطبيعي يقرر وجودها وقيس سمعها وبعين جهاتها . انا لا ادرك مباشرة الا حيائي النفسية ، ولا اطلع على حياة الآخرين الا بآثارها . فأي عالم نفسي لا بل اي رجل عاقل يشك في وجود

حياة نفسية عند الآخرين . فلماذا يقرر الفيلسوف وجود أشياء لم يرها بمنظاره ؟ ذلك لأن له في حسابه الدقيق غنى عن المشاهدة الحسية . لولا حاجة الطبيعيين إلى تعليل بعض الحوادث الطبيعية كالتداخل والامتصاص وانتقال النور لما فرضوا نظرية الأثير ، ونحن لو لا اضطرابنا إلى تعليل الحوادث النفسية لما فرضنا وجود اللاشعور . ففرضية اللاشعور نظرية نافعة ، وهي في علم النفس أكثر نفعاً من فرضية الأثير في علم الطبيعة .

وخلاصة ما تقدم أن العقل لا يمنع وجود حياة لاشعورية . فالشعور لا يشمل جميع الحوادث النفسية وقد أثبتنا بمناقشة الاعتراضات السابقة إمكان اللاشعور . وسنسوق الآن للقارئ بعض الأدلة التجريبية التي توجب إمكان اللاشعور إلى ضرورة واحتماله إلى يقين .

٢ - بعض الأدلة التجريبية

لقد جمع علماء النفس أدلة كثيرة لاثبات اللاشعور فيها ما هو طبيعي ومنها ما هو مرضي . وسنبحث الآن في كل من هذين القسمين :

١ - الحوادث الطبيعية

لنعمل بعض الأمثلة التي جاء بها (دوهارتمان) (١) لأنه يمكن إيضاحها بأسباب فيسيولوجية . فقد أثبت هذا الفيلسوف أحكاماً لاشعورية في الإدراك البصري فزعم أن هذه الأحكام اللاشعورية تغلب خيال الطبقة الشبكية إلى خيال واحد ، وترينا الخيال المعكوس قائماً وتظهر لنا تنوء الأشياء . وقد بالغ (دوهارتمان) في النتائج الفلسفية التي استنبطها من هذه الأمثلة فبعث ذلك (وونت) و (هدولتز) على استبدال التعليل النفسي بتعليل فيسيولوجي .

ولنعمل أيضاً مثالا آخر جاء به (لينز) فقد ذكر أن النفس تستعذب الأوزان الموسيقية لأنها تعد أمواج الصوت بصورة لاشعورية فتعجب بساطة نسبها العددية واتساقها .

(١) هو (دوبر دوهارتمان) Robert de Hartmann الفيلسوف الألماني الشهير

ولد في برلين سنة ١٨٤٢ ولحق كتاب فلسفة اللاشعور سنة ١٨٦٩

ولنذكر الآن بعض الامثلة الحقيقية الدالة على اللاشعور :

١ - اللاشعور في الحياة الانفعالية

رأيت عند البحث في درجات الشعور ان للشعور طبقات مختلفة (١) فيها ما هو منير ومنها ما هو مظلم . فاذا كانت الحالة النفسية في القسم المنير كانت واضحة يده وان ابتعدت عنه تضام نورها . حتى اذا قطعت حدود الشعور صارت مظلمة قائمة . ولهذا الحالات الغامضة اثر في النفس لا يقل عملا عن اثر الحالات البينة . وكثيراً ما تعجز عن ابضاح الاحوال النفسية بدونها . اذا انطلق نور المصباح واطلمت غرقى زال احساسى بالاشياء التي امامي ، ولكن زوال الاحساس بها لا يدل على فقدانها ولذلك فان زوال الشعور باحوال النفس لا يدل على عدمها . بل الحالة النفسية التي خرجت من ساحة الشعور باقية وراء الحدود ، تؤثر في حياتنا الشاعرة وتعمل في ميولنا الغامضة وعطفنا ونفورنا وتسمى " تخيرة الاختراع فكأنها قوة ادخار تبعث على انبجاس النور

١ - اللاشعور في مبدأ الحياة النفسية . - ان في مبدأ الحياة النفسية دليلاً على تأثير اللاشعور ، لان الطفل لا يفرق في هذا الدور بين الانا والانا ولا يميز شخصيته عن الاحساس . ولا تتعدى الاشياء في وجودها الحقيقي الاحساس الدال عليها ، فلا فرق بين الوجود و احساسه . كأن هناك وحدة نفسية بين الشخص والشيء . وقد سمي (مين دو بيران) هذه الحالة بالحالة الانفعالية النحضة (Affectivité pure) او حالة الانفعال البسيط (Affection simple) وهي حال جميع الذين لم يتوصلوا الى الشعور التام بشخصيتهم ولم يستطيعوا ان يمارضوا تأثير العالم الخارجي فيهم . واحسن تصوير لهذه الحال قولهم انها حال ركود ونمود و خدر يزول منها التأثير عقب حدوثه من غير ان يتقدم غير . ويتدمج في شخصية كاملة متناسكة . وهذه الحال شبيهة بحال الشعور السريع المصحوب بالنسيان فهي اذن حال لاشعورية . ليست هذه الحالة خاصة بالاطفال بل قد يصاب بها الراشد ايضا في الاحلام والاعتماد الشديد

وقع (روسو) مرة على رأسه، فاغمي عليه فقال يصف حاله:

« كنت في تمام نوبة في تلك اللحظة في حال من الترابية في درجة لا بد لي من وصفها هنا. اخذ الليل يدورني، فاجبرت الدنيا ربيع الحوم وقليلاً من الحضرة، فكان هذا الاحساس الاول غيباً ولم اككن ادرك نفسي الا من تلك اللحظة. فكنت في تلك اللحظة كمن ولد من جديد، وكان يظهر لي اني املاً بوجوهي الخفيف كل الاشياء التي رايتها، فكنت بكائي منصرفاً الى هذه اللحظة الحاضرة فلم اذكر شيئاً مما حدث معي. واهتمت بصورة شخصي اليانة، فلم اعلم ما انا ولا اين انا ولم اشعر بالهم وخوف ولا قلق. وكذا دمي يجري امامي كما يجري ماء الجدولة في ينظر لي ابدأ انه دمي »

ولهذا الدور تأثير كبير في حياتنا النفسية حتى لقد بين (مين دويران) ان لهذه الانفعالات البسيطة تأثيراً كبيراً في تكون الانا (١) فتحفظها النفس في اللا شعور وتنسج منها ^{التي} الميول. يخال الانسان انه نسيها وهي باقية وراء الستار تعمل في سلوكه وتكيف ميوله الطبيعية ومخاوفه الغريزية ونزعاته التي لا يمكن ايضا حجبها بالتجربة والعادة المكتسبة.

٢ - الاشعور في منشأ العواطف والاهواء - كثير ما تولد العواطف

الشديدة من هيجان بسيط سريع. فلا يدري الانسان بها الا بعد ظهورها وكم مرة خضع الانسان لعوامل الإعجاب بالنفس وحب الذات من غير ان يشعر بها وما اعمق تحليل (لاروشفوكولد) و (باسكال) وغيرهما من فلاسفة الاخلاق فذه البواعث الخفية. ان تهيجاتنا واهواءنا وميولنا متصلة بماعضينا ومزاجنا فتارة نمر بنا الايام طافحة بالسرور واخرى نستقل فيها كل لطيف ونستفيع كل جميل، ولوحظنا اسباب السرور والحزن لما اكتشفنا فيها سبباً معقولاً (١). والتشاؤم ناشئ عن المعدة والاحشاء، لا عن التفكير في الحياة (٢).

وكما انه يوجد تهيجات خفية فكذلك يوجد ميول لاشعورية فتجهل عطفنا

(١) ارنجم (مين دويران) *Essai sur les fondements de la psychologie*

جز ٢ ص ١٢ - من طبعة (تافيل)

(٢) - للاسباب الاشعورية اثر كبير في تولد الفناء، اذ كثيراً ما يفرح الانسان، ويحزن بدون سبب ظاهر، فيزداد حزنه وسروره تبعاً لبعض العوامل الخفية ويختلف تحت تأثير العادة.

(٣) - واجم (بودن) *Baudin*، كتاب علم النفس طبعه ٥، ص ١١٤

ونفورنا ولا نعلم بهما الا بواسطة الاشخاص الذين يراقبونا فيكون الميل عند تولده
غير جولا . تردداً مجهولاً من صاحبه فلا يلبث ان يستولي على النفس كلها ويصبح
إلهاً معبوداً مسيطراً على حياة الانسان . وكثيراً ما وصف الروائيون تولد الهوى في
قلب العاشق وعدم شعوره به فان (فدر) (١) راسين احسن مثال يدل على الهوى
المجهول من صاحبه ، وبول وفيرجيني حبساً حبهما الشديد صداقة بسيطة و (جوسلن)
اخطأ ايضاً في تأويل جهر (ناناشا) تولوستوي تمثل سذاجة الحب وقوته معاً (٢)
قل ذلك يدل على عدم شعور العاشق بحقيقة ما تنطوي عليه نفسه . وقد تنقلب
المواطف الى ضدها من غير ان يشعر المرء بها . فتقلب الصداقة الى حب والحب
الى بغضاء ، والعطف الى نفور ويصبح الشجي غلي البال ، وتبدل جميع اعتقاداته . قد
تكون هذه التبدلات ناشئة عن اسباب ظاهرة . الا انها في الغالب متصلة باسباب
لا شعورية . ان الحياة الامل في حياة الانسان تأثراً تفقد على اثره ميوله واعتقاداته
من غير ان يدري لذلك سبباً

ب - الاشعور في الحياة العقلية

في الحياة العقلية امثلة عديدة دالة على الاشعور لان الحالات الفكرية ليست
كلها واضحة يتة

١ - الاشعور في الادراك . ليس الادراك حادثة عقلية بسيطة بل هو نتيجة
اقابل ذهنية . ان بعض خواص الادراك تعطل باسباب فيسيولوجية كما ذكرتم سابقاً (٣)
ولكن قسماً كبيراً منها لا يمت الا بعدد محركات لا شعورية فالمسافة مثلاً لا تقدرها الا بعد
محركة لا شعورية تقابل بها بين حجم الجسم الحقيقي وحجمه الظاهر ، فننظر الى عدد
الاجسام الفاصلة بيننا وبينه ونستعيد من غير ان ندري ذكرى تجاربنا الماضية . وعلى

(١) - راسين ، Racine ، رواية (فدر) Phedre

(٢) في رواية الابل L'idiot لكاتب الروسي (دوستويفسكي) Dostoevsky وصف
جميل هذه الاحوال إذ يظن بطل الرواية الامير (موشكين) انه لا يحب (ناناشا فيلوفنا) كما
يحبا حقيقته بل يحبا شفقة . به عليها وكذلك (آغا) قائماً بالرغم من حبها الشديد للامير (موشكين)
لاستطيع ان تصدق انها تحب مجنوناً مثله .

ذلك فان المحاولات اللاشعورية اثرآ في حصول الادراك .

٢ - اللاشعور في الذاكرة . - اين تحفظ الذكريات بعد زوالها من ساحة الشعور ؟ سنجيب على هذا السؤال عند البحث في الذاكرة ، ونقتصر الان على القول ان نسيان الذكريات لا يحدث على زوالها من النفس ، بل تبقى مخبوءة وراء الشعور فلا تعود الا لبتيم بها الادراك . وكثيراً ما تبعث الذكريات بصورة لاشعورية ، ولذلك فان خير واسطة لاسترجاع اسم استعصى علينا تذكره هي في الاعراض عنه ، فاذا اعرضنا عنه اتيجس من اعماق اللاشعور بصورة عفوية ، فكان العقل الباطن هياطنا ونحن غير شاعرين به .

٣ - اللاشعور في نداعي الافكار . - كثيرأ ما ينتقل الانسان من فكرة الى اخرى بصورة ميكانيكية من غير ان يشعر بالافكار المتوسطة التي قادته اليها . هبني كنت افكر في (هنري برغسون) فانتقلت فجأة الى التفكير في (نين) فاما هي الرابطة بين هذين الاسمين ؟ لو حللت افكاري لوجدت اني قرأت في كتاب (لويليم جيمس) (١) قاعدة (نين) في الجنس والبيئة والزمان وعدم انطباق هذه القاعدة على نشأة (هنري برغسون) . فانا اذن قد انتقلت من (هنري برغسون) الى (لويليم جيمس) ومن هذا الاخير الى (نين) ، ولم اشعر بالحد الاوسط الذي قادني من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة .

مثال آخر : ميم (هو بس) مرة اسم (شارل) الاول فآخذ بفكر في قيمة المهرم الروماني . فهو لم ينتقل الى هذا الحد الاخير الا بعد ان قال في نفسه : لقد باع الابكوسيون شارل الاول كما باع اليهود المسيح بثلاثين درهما . اذن فالرابطة بين الحدين رابطة خفية .

ولقد وصف هاميلتون هذه الحادثة وشبهها بالحادثة الميكانيكية التي تحصل في طابات « البيلاردو » ، الموضوع على سطح مستقيم فقال : « ماذا يحدث اذا قذفنا احدى الطابات فاصابت الطابة الاولى التي على رأس الخط ؟ ان حركة الطابة المقذوفة لا تنقسم على صف الطابات ولا يحدث ما كنا نتوقع حدوثه قبل التجربة ، بل ان

(١) لويليم جيمس ، فلسفة التجربة من - ١٢٤

الدفع ينتقل الى الطابة التي على الطرف الاخر فيمر بجميع الطابات المتوسطة من غير ان يتركها . (١)

وهذا شبيه بتداعي الافكار ، لان العقل ينتقل من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة من غير ان يشعر بالحلقات المتوسطة ، فبقى هذه الحلقات المتوسطة التي جزاها لاشعورية .

وقد زعم (استوارت ميل) و (ويليم جيمس) ان هناك شعوراً بالحلقات المتوسطة الا انه شعور سريع متبوع بنسيان (٢) conscience rapide suivie d'oubli فالحدود المتوسطة التي انتقلنا بها من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة قدمرت بساحة الشعور ، الا ان مرورها كان سريعاً فلم تترك اثرأ في النفس ، فيخيل لنا انها خفية مع انها حالات شعور سريع اعتقه نسيان .

لا جرم ان ايضا (ميل) و (جيمس) ينطبق على كثير من الحالات النفسية فالشعور السريع المتبوع بالنسيان اقرب الى الحق في بعض الاحيان من الاشعور المطلق ولكن هل يفتينا هذا التعليل عن نظرية الاشعور ؟ او ليس النسيان نفسه دليلاً على الحياة لاشعورية ؟

٤- الاشعور في المعاني العامة والاحكام . - ان مفهوم الالفاظ تابع للمعاني والصور الكامنة فيها ، ولما كنا نستعملها من غير ان تكون كل معانيها حاضرة في اذهاننا ولولا هذه المعاني الكامنة وراء الالفاظ لكانت الكلمة صوتاً شبيهاً بغيره من الاصوات الطبيعية . الا اننا نفهم الالفاظ وتبادل افكارنا بها ، فهي اذن تنطوي على معرفة خفية لا نحتاج الى اظهارها دائماً . ولو اردنا الكشف عن هذه المعاني لفعلنا الا اننا نكتفي منها ببلوغ القصد ونمر غير شاعرين بالباقي . - وكذلك الاحكام فان كل حكم يتضمن معرفة لاشعورية كامنة بين الالفاظ ، فاذا قلت مثلاً ان (مانون ايسكو) كثيرة القلب او ان (اورسمان) قتل زائراً ثم قتل نفسه او ان (سلامان) احب (ايسال) لم تدرك حقيقة كلامي الا اذا كنت عالماً ان هذه الاسماء تدل على اشخاص روايات

(١) هامبانون ، نقل عن (استوارت ميل) ، فلسفة هامبانون ص - ٢٢٩ من الترجمة الفرنسية

(٢) راجع [روستان] ، دروس الفلسفة ، جلد ١ - علم النفس ، ص - ٢٩

وإذا سمعت طفلاً يشير إلى الكرسي فيقول هذا قطار وهذه محطة لم أفهم معنى كلامه إلا إذا كنت أعلم ما هو خيال الأطفال وما هي تصوراتهم في العايشين. بذلك ذلك على أن فهم الأحكام يقتضي معرفة سابقة لا يشعر بها دائماً لأنها كانت بين الألفاظ. ولولا هذه القرائن للاشعورية لما تفاهم المتكلمون.

١ - اللاشعور في الخيال المبدع - الخيال المبدع هو القدرة على الاختراع. والعمل الذهني الذي يسمى الاختراع العلمي هو عمل مظلم غامض تنضج الفكرة فيه ثم تنتقل من القوة إلى الفعل. ولا يصبح هذا العمل الغامض واضحاً يبدأ إلا حينما تظهر آثاره فكم مرة قدش الإنسان فيها على حل مسألة فلم يستطع إلى ذلك سبيلاً، فإذا تركها واستراح مدة ثم عاد إليها اشترق عليه نور الحقيقة دفعة واحدة وبدون تعب فيصديه ما أصاب (أرخميدس) عندما خرج من الحمام صائحاً وجدتها (Eureka). برأيد ما يكون العقل عاجزاً عن إيضاح الوسائط التي قادت إلى اكتشاف الحقيقة، فهو قد استنبط ذلك بالحدس، والناس في هذه القوة متفاوتون فمنهم من هو مؤيد النفس بشدة الصفاء فيكتشف ويخترع أموراً لا يدركها غيره إلا بالقياس والتعلم. ومنهم من لا يعرف كيف توصل إلى الاكتشاف ولا يشعر بالحدود الوسطى التي هيأت له النتيجة.

قال هنري بوانكاريه: «كثيراً ما يشغل الرياضي في حل مسألة عريضة فلا يصل جهده إلى نتيجة جيدة عند الابتداء بالعمل فيستريح مدة ثم يعود إليها مرة ثانية فيبقى نصف ساعة من غير أن يجد شيئاً ثم تشرق عليه الفكرة كلها دفعة واحدة. فقد يقال إن العمل الذهني كان أكثر ثمرة من غيره لأنه انقطع مدة فاستراح العقل بذلك ثم عادت إليه قوته ونضارته؛ والارجح أن هذه الراحة أشغلت بعمل لاشعوري فأنكشفت نتيجته بعد ذلك للرياضي».

وقال أيضاً: لا يكون هذا العمل اللاشعوري تمكناً ومنتجاً إلا إذا هيأه عمل شعوري، ولا تشرق هذه الإلهامات السريعة على الإنسان إلا بعد جهود إرادية. العقل لا يستريح إلا لتشغل فاعليته اللاشعورية ولا تذبذب الحقيقة من هذا العمل الخفي إلا إذا كان مسبوقاً بعمل إرادي. وعلى ذلك فإن الأنا اللاشعورية لا تنقل خطورة عن الأنا الشاعرة.

ج . - الاشعور في الحياة الفاعلة .

ليست الحياة الفاعلة خالية من الامثلة الدالة على الاشعور ، لان اكثر افعالنا هي افعال (ميكانكية) خالية من التفكير . ويمكننا اثبات ذلك اذا القينا نظرة على الغريزة والعادة والارادة .

١ - الاشعور في الغريزة . - الغريزة زعة غامضة ، وهي تراث الماضي وكثيراً ما تكون خفية لا نشعر بها كغريزة حفظ البقاء لانظر الا عند الحاجة فننهل منها ولا ندري انها كاملة فينا

١ - الاشعور في العادة . - قد تكون العادة فاعلة وقد تكون منفعة ولكنها في كلتا الحالتين تبدل الشعوري الى لا شعوري . فلا يتألم القروي من جلبة الطريق الا ليتعود عليها بعد قليل . فلو لا العادة لما تحمل البحري والمعدن والحدوي شقاء الحياة ولذلك فقد قيل ان العادة تضعف الحواس وتزيد الفاعلية .

الا ان انقلاب الشعوري الى لا شعوري لا يكون في جميع العادات المنفعلة فبعض العادات - كمادة امتصاص السم - تنتهي بعواقب جسيمة لامتني لغرض الاشعور فيها ، لان الاشعور الذي تبحث عنه هو الاشعور النفسي لا الفسيولوجي . اما عادة المشي وعادة الزج على المرافقة وعادة الكتابة وعادة العزف على البيانو وغيرها من العادات الفاعلة ، فانها لا تنحل الى حركات جسيمة فقط بل تقتضي دائماً عملاً عقلياً ، فانا لا نستطيع ان اقرأ او اكتب او افرد الدراجة الا اذا ادركت الحروف والالفاظ وحافظت على موازنتي بالحركات اللازمة للوضع الذي انا فيه . ولكنني ادرك الحروف والحركات ولا اشعر بها بل اتبع الى المعنى الذي اقرأه او الى الموازنة التي انا فيها فقط .

٣ . الاشعور في الارادة . - ان لافعالنا الارادية بواعث وعوامل ظاهرة نعلمها بها . ولكن وراء هذه الرغائب البينة والاسباب الواضحة بواعث خفية لا نشعر بها . فنحن لانقبل فكرة الا لان وراء كل فكرة ذكر يات خفية ونحارب عديدة نرغبنا على قبولها . ولانقبل عقيدة ما الا لانها حليلة التأملات والرغائب الكامنة في نفوسنا . ومن منا يستطيع ان يذكر جميع الاسباب التي دفعته الى تحرير هذا الامر

وقبول هذا الرأي دون غيره ، ولو جردنا احصاء هذه الاسباب لوجدناها كثيرة لا نهاية لها . واذا كانت الارادة قوة انتخاب فهي تتخبط في اليقظة والنوم معاً . ولذلك لا يستيقظ النائم لتأثير الصوت فقط ، بل لعلاقة هذا الصوت بما يهتم به ، قال هوفدلينغ : الكلمة العادية لا توقظ أحداً اذا لفظت بهدوء ، اما الام فتستيقظ على اقل حركة من ابنها . وكثيراً ما يستيقظ الخيل اذا رضع في يده قطعة ذهب ويستيقظ الضابط البحري عند همس الاشارة بالرغم من نومه العميق أثناء الضجيج ، (١) .

٢ - الحوادث المرضية

لم تصبح فرضية اللاشعور ضرورية تماماً في علم النفس الا بعد ان اثبتوها بالحوادث المرضية . كأمراض اختناق الرحم وتضاعف الشخصية وغير ذلك .

١ - اللاشعور في اختناق الرحم (الهستيريا) . - ان لتصورات المصاب باختناق الرحم تأثيراً قوياً في اختلال حساسيته وذاكرته وارادته وحرثاته . حتى ان مدرسة (شاركو) عدت هذا المرض من الامراض النفسية . فاذا كان المريض مصاباً بفقدان الحس (٢) في عضو من اعضائه امكن شفاؤه بالتلقين . واذا قرصته في المحل المخدور لم يشعر بشئ ولكنه يتذكر القرص عندما ينام يوماً مغنطيسياً . ومن خواص هذا المرض انه لا يزول بامر كل طبيب بل بامر الطبيب الذي انتخبه المريض وفضله في نفسه على غيره . فالانتخاب اللاشعوري اذن من سمات اختناق الرحم .

وكذلك اذا اصيب المريض بفقدان الذاكرة - وهو مرض يقرر فيه المريض نسيان بعض الذكريات المتعلقة بشخص او بشئ معين - . فيحدثك عن كل ما جرى معه في النهار ولكنه يتجنب الكلام عن الشخص الذي قرر نسيانه . فكأنه قرر نزع ذكرى هذا الشخص من نفسه . والارجح انه لم ينس نسياناً حقيقياً ، لان ذكره لا يزال موجودة في ذهنه ولولا ذلك لما اثرت في انتخاب الذكريات فتركت منها ما يتصل

(١) هوفدلينغ ، علم النفس ، ص - ١٠٨

(٢) من الاحوال التي ترافق اختناق الرحم فقدان الحس «Anesthésie hystérique»

وفقدان الذاكرة «Amnésie hystérique» رابغ : (يه وجيله) ، الأمراض العصبية «Les

névroses»

بالشخص المقرر نسيانه . فالمرضى قد قرروا اذن نسيان هذا الشخص ولكن ذكره لا يزال يؤثر في نفسه فلم يبرح صاحبة الشعور الا لتكن في الاشعور .

٢ - الاشعور في امراض الشخصية . - كثيراً ما يوافق قسم من الحوادث النفسية الكبرى ته شخصية ثانية تجعلها الشخصية الاولى . ويمكننا بيان ذلك بالامثلة الآتية :

١ - استمد من احسن الامثلة الدالة على ذلك امثلة المريضة (فليدا) Férida التي لاحظها الدكتور (ازام) Dr Azam سنة ١٨٦٠ ودرس مرضها اكثر من ثلاثين سنة . فقد اصبحت هذه المريضة منذ الرابعة عشرة باختناق الرحم فصارت تنام بعض دقائق ثم تستيقظ متغيرة تماماً عما كانت عليه قبل النوم ، وينقلب حزنها الى سرور ونشاط وتصبح قوية الحس واسعة الخيال . وتسمى هذه الحال بالحال الثانية ، الا انها لو سمعنا وأغنى من الحال الاولى ، تذكر فيها المريضة كل ما يتعلق بالحالين الاولى والثانية معاً وتصبح ملكاتها المعقبة اقوى مما كانت عليه في الحالة السابقة فلا هم ولا هذيان ولا خوف ولا حزن فاذا رجعت الى حالتها الاولى نسبت كل ما جرى معها فلا تذكر ما رأت وما قالت ولا ما فعلت فكانت حياتها الاولى اضيق من حياتها الثانية وكان هناك صلة بين الحالين بالرغم من هذا التعاقب وهذا التضاعف وهذا النسيان العميق لان الشخصية الثانية (ب) تعرف الشخصية الاولى (ا) اي ان (فليدا) تعرف وهي في الحالة الثانية كل حوادث الحالة الاولى ، ولكنها اذا رجعت الى حالتها الاولى نسبت حياتها الثانية فكانت الحياة الثانية موجودة وراء الحياة الاولى بصورة لا شعورية ، ولو لا ذلك لمامكن تعليل ارتباط الذكريات في الاحوال الثانية واتصالها بعضها ببعض . فلم يستبدل المريض شخصيته الاولى بشخصية ثانية لاعلاقة لها بها ، بل اقل من حياة نفسية ضيقة الى حياة واسعة تشمل الاولى فهو اذن قد وسع حياته النفسية . لان شخصية (ا) لا اشعر الا باحوال (ا) اما شخصية (ب) فتشعر بـ (ا) و (ب) معاً . اضعف الى ذلك ان احوال (ب) لا تعدم عند رجوع المريض من (ب) الى (ا) ، بل تبقى في النفس بصورة لا شعورية .

ب - وقد اثبت العلماء ذلك بطريقة الكتابة اللا ارادية (١) . وهي ان تغافل المريض - وهذا سهل جدا لان المصاب باختناق الرحم يغفل بسرعة - وتضع يده على غير علم منه قلم رصاص ، فاذا فعلنا ذلك باحتياط من غير ان ننبه من غفلة امكننا استكتابه و هو في هذه الحالة ما لو عرض عليه و هو في الحالة الطبيعية لانكره .
فبينما شخصيته الثانية (ب) تكتب ترى شخصيته الاولى (ا) تحدثك كأنها غير عالمة بما جرى وهذا دليل واضح على ان الحياة الثانية موجودة مع الحياة الاولى .
ج - و يمكن اثبات ذلك ايضا بطريقة (الرقبة البلورية) (٢) - واليك بيان هذه الطريقة :

اذا وضعت امام المريض طابقة من زجاج ذات قعر اسود وطلبت منه ان يحرق اليها رأى بعد برهة من الزمان سلسلة من الصور تمر امام عينيه . فليس في الكرة خاصة سحرية ، والباعث على مرورها امام عيني المريض امر نفسي محض . ولقد استعمل الدكتور (بيرجانه) هذه الطريقة في ملاحظة المرضى قال : نهض المريض او (الماشي في النوم) لبلال من فراشه فبدت منه كل حماسة . ثم كتب بصورة خاصة كتاباً هدد به بعض الاشخاص . فاحذ الكتاب منه وسلم الى على غير علم منه . فلما استيقظ من نومه لم يذكّر شيئاً مما فعل ، ولم استطع ان اطبق عليه تجربة طابقة الزجاج الا بعد بضعة ايام فحق اليها بعينه وقال انه يرى حروفاً مكتوبة فقلت له خذ قلماً وورقاً وانسخ لي ما تراه في المرآة . ففعل ، ونقل لي ذلك كلمة كلمة ولم يهمل الا الكلمات التي لم يقدر على قرائتها . وكان ينسخ الجمل ولا يفهم منها شيئاً . حتى انه لم يخف عني ذلك ، فكنت في النتيجة وهو ينسخ على هذه الصورة نفس الكتاب الذي كتبه ليلاً وهو في نوبة المشي في النوم ، وكان هذا الكتاب لا يزال معي . (٣)

يدل ذلك على ان ذكريات الحالة الثانية لا تزال باقية في اللاشعور . ولولا ذلك لما استطاع المريض نسخ الكتاب الذي انشأه في نومه .

(١) «Ecriture automatique»

(٢) وهي ما يسميه الفرنسيون (vision dans le cristal) والانكليز Crystal gazing

(٣) (بيرجانه) الامراض العصبية والفكر الثابتة «Névroses et idées fixes»

ج - ١ - ص ١٤٨

د. — ومن هذه التجارب أيضاً تجربة التلقين بالذهول (Suggestion par distraction) ، وهي عبارة عن مغافلة المريض وتلقينه فعل امر من الامور فاذا استيقظ من نومه نفذ عن غير شعور ما تلقنه في ساعة الذهول .
فما انت ترى بعد هذه الامثلة ان فرضية الاشعور ضرورية . ولم يبق اليوم من يقول ان فاعلية النفس مقصورة على الشعور بل اضطر العلماء تحت تأثير المشاهدة والتجربة الى القول بحياة باطنة لاشعورية .

٣ - درجات الاشعور

وهذه الحياة الباطنة هي كالحياة الشاعرة ذات طبقات مختلفة ، لان في النفس حالات غامضة وحالات لاشعورية مطلقة .
فن هذه الحالات الغامضة ما كان (لينينز) يسميه بالحالات الصغرى ، وهي حالات شعورية ولا شعورية معاً . لانها تحول في اطراف الشعور وحواشيه فتبقى محجوبة بظل خفيف . اتي افكر عند كتابة هذه السطور في بعض المسائل الفلسفية التي تشغل ذهني فارى بوضوح كتابي ودوائي وفلمي والورق الذي اكتب عليه ، وانذكر حادثة تتعلق بما اكتب . ولست في الوقت نفسه اسمع من بعيد حفيف الاغصان وخرير الماء وصوت السبارة بصورة غامضة فكان هذه الاشياء الضئيلة محجوبة عني بستر ممزق حتى لقد سماها (ويليم جيمس) بالحواشي (Phénomènes marginaux) وقال ان لكل فكر هالة ، واهداباً ، غامضة تحيط به ، وقد سمي الفلاسفة المتأخرون ذلك بما تحت الشعور (Subconscience) .

هذه الحالات الغامضة تستطيع ان تستعيد نورها بسرعة ، ويستطيع الانسان ان يوقظها بالتأمل الداخلي . الا ان وراء هذه الحالات الغامضة حالات مظلمة نهماً لا نستطيع الوصول اليها بالشعور التأملي وهي الحوادث الاشعورية التي نكلمنا عنها فما هي قيمة الحياة الاشعورية .

٤ - قيمة الحياة الاشعورية

لا تقتصر الحياة الاشعورية على حفظ الذكريات الخيرة بل تعمق وتنخيل .

ويمكن اثبات ذلك بالتجارب التي قام بها الدكتور (بيهر جاله) . قال :

« جربت أن أحصل على أحكام لاشعورية بسيطة جداً فقلت لها : مستجدين إذا لفظت الحرف الواحد مرتين متتابعين . فلما نهضت من نومها همست في أذنها الحروف الآتية : ب ، ج ، د ، ق ، ب ، ب ، فلما سمعت (لوسي) الحرفين الآخرين انكسرت وتفلست اعضاؤها . فهي أذن قادرة على القيام بأحكام مشابهة لاشعورية . ثم جربت معها أحكام تباين فقلت لها : ستامين إذا لفظت عدداً فرداً ، أو ستنديرين يدبك الواحدة حول الأخرى إذا لفظت اسم امرأة ، فكانت النتيجة كالآتي . وكنت لا أعطي الإشارة إلا لتنفيذ عاماً . فلوسي أذن سمعت ، وقابلت ، وقدرت التباين بصورة لاشعورية . ثم حاولت بعد ذلك تعقيد التجربة لأرى مبلغ ما تصل إليه هذه القوة اللاشعورية ، فقلت لها طيري يدبك قبلاً إذا صار مجموع الأعداد التي سألفظها ١٠ . ثم اتخذت الاحتياط اللازم وإيقظتها من نومها وتحققت نسيانها لما طلبت منها . ثم ابتعدت عنها قليلاً . فإذ انتهت عني بحديث بعض الأشخاص حتى همست ٢ ، ٣ ، ٤ ، فأخذت (لوسي) تفعل الحركة التي طلبتها منها . ثم جربت أعداداً أخرى وعمليات أصعب من هذه فقلت لها : إذا جاءت الأعداد متنى وكان حاصل طرح الواحد من الآخر ستة فافعلي الحركة الفلانية ، ثم جربت أيضاً أعمال ضرب وقسمة . وكانت (لوسي) تقوم بذلك كله بدون خطأ . ولما كنت أريد أن يكون هذا العقل العجيب مستقلاً طلبت من (لوسي) أن تكتب لي كتاباً واليك ما كتبت :

« سبدني لا أستطيع المجيء يوم الأحد كما اتفقنا ، فأرجو منك المذكرة ، لو كنت أستطيع المجيء في هذا النهار لجعلت سروري في البقاء معك ، إلا أن ذلك غير ممكن . صديقك (لوسي) . حاشيه : وللأولاد أشياء كثيرة .

« كتبت (لوسي) ذلك وهي تتكلم عن أشياء أخرى وتحادث عدة أشخاص فلما أفاقت من نومها أوتيتها الكتاب فلم تعترف به وأكدت لي أنني قلت توقيعها . (١)

(١) بيهر جاله . الأوتوماتيسم النفسية « Automatismes Psychologique »

يقول الروحانيون (Spirites) ان فاعلية النفس الاشعورية اعلى من قوة واسمى نتيجة من فاعليتها الشعورية . ان بعض الحوادث تؤيد هذا الرأي ، (هelen Smith) موضوع الموسيقى (فلورنوا) Fournoy كانت في حالتها الثانية فاضرة على رسم حروف سانسكريفية وعربية لا تستطيع كتابتها في الحالة الاولى . ويمكنها ايضا ان تستشهد من تاريخ الهند بامور نجعلها شخصيتها الطبيعية . وكثيراً ما تكون وهي في الشخصية الثانية شديدة البصر والسمع والشم ، قوية الادراك والذاكرة . الا ان هذا التفوق وهي لافعة له ، اذ قد يكون هذا الانكشاف ناشئاً عن ركود القوى الأخرى وتوقفها عن العمل فلا تبرز قوة خفية الا لشغل قوة شريفة . كل يعلم ان احسن واسطة لتذكر الاغلام والالفاظ الاجنبية هي في الاعراض عنها والتفكير في امور اخرى ، فهي لنا الفاعلية الاشعورية مانسبها . وينجس ذلك من مصنع الاشعور بدون عقل ولا ارادة . وعلى ذلك فلم تتم فاعلية النفس من جهة الا لتعطين جهة اخرى . الا ان هذه الزيادة لاتعادل هذا النقصان .

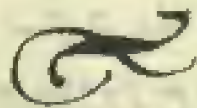
وقد بين الموسيقي (فلورنوا) (١) ان اللغة المريخية التي اخترعها (هelen Smith) مشتقة من اللغة الفرنسية وهي لغة صيغانية لافعة طاء بالحروف المشتركة بين اللغتين اكثر من الحروف المختلفة ، ولا فرق بين اللغتين في القواعد والمترادفات وترتيب الالفاظ . وقد كانت (هelen Smith) تعرف الالمانية فلم تقتبس منها كلمة واحدة ولا قاعدة واحدة ، بل اقتصرت في لغتها المريخية على الاقتباس من اللغة الفرنسية ، وهذا ما ادعاه الموسيقي (فلورنوا) الى القول ان حسنه الشخصية الثانية تمثل دوراً قديماً توقفت فيه عن النمو ، وهو متقدم على الوقت الذي بدأت فيه (هelen Smith) بتعلم الالمانية .

وظاهر انه يمكن تحليل المثال الذي ذكره هنري بوانكاريه بالاسباب نفسها . ان الانا الاشعورية تختزع وتحل المسائل التي بدأت بها الانا الشعورية . قد يتوهم الانسان ان هذه الشخصية الثانية اعلى مكانة وارسخ فدا في الاختراع من الشخصية

(١) فلورنوا ، من الهند الى المريخ « Des Indes à la planète Mars »

الاولى . والحق عن ذلك بعيد لأن الانا اللاشعورية لا تستطيع ان تبدع شيئاً ما لم تهيم لها الشخصية الاولى طريق البحث التي ينبغي لها سلوكها . وقد قدمنا ان العمل اللاشعوري لا يشعر الا اذا سبقه عمل شعوري . فكيف يتأتى لهذه الشخصية الثانية ان تبدع وهي لا تستقي عناصرها الا من الحياة الشاعرة ، فالانا اللاشعورية تعين الطريق وتحدد العناصر الزائدة ثم تنبئ الانا اللاشعورية للعمل بصورة ميكانيكية حتى ينفتح بها القناع عن السر الخفي . فالحفاز لا يحفز الا في الجهة التي عينها له عالم الآثار . وكذلك العقل الباطن فانه لا يستبطن شيئاً لم ترغب النفس الشاعرة في اكتشافه . ولولا هذا العمل الشعوري السابق لما اتيح العمل اللاشعوري اللاحق شيئاً . فكان فاعلية النفس الخفية لا تولد شيئاً من ذاتها وكانت عملها تابع لجميع نواحيه للفاعلية الشعورية .

وفصاري القول : ان هناك حياة نفسية مظلمة مؤلفة من النزعات الخفية والاحواء الوليدة والاحلام المكبوتة والعادات المكسبة . ولو نسب حوض هذه الحياة المظلمة الى ناحية النفس المنيعة لكانت اوسع منها نطاقاً واغزر مادة ، الا ان نصيب الناحية المنيعة من القوى العقلية السامية اعظم واوفر . فالارتباط المنطقي والابداع الفكري والتجديد والانتخاب العقلي كل ذلك اكمل في الحياة الشاعرة منه في الحياة الباطنة . اما الافعال الارثومانيكية والروابط الميكانيكية والتكرار العفوي فهي في الحياة الدفينة اشد تأثيراً منها في الحياة الظاهرة ، حتى انفسهم (يدرجانه) هذه الحياة بالفاعلية المحافظة . فحياة الشعور حياة ابداع وحياة اللاشعور حياة اتباع . وليس للأحكام العقلية والاختراعات الوهمية التي تقوم بها هذه الحياة قيمة اذا نسبت الى الحياة الشاعرة . بل ان احكامها ابتدائية واختراعاتها صيغية . فالشعور هو مركز الحياة النفسية ، ولكنه ليس الابرة من حياة النفس .



١ — مصادر الشعور والاشعور

1. — W. James ; Principles of Psychology. Précis de Psychologie ; traduit par Baudin et Berlier, Paris. Rivière, 1910.
2. — Bergson ; Essai sur les données immédiates de la Conscience.
3. — Jacob, La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui (Rev. de Métaphysique et de morale Mars 1898).
4. — Rauh, De la méthode dans la psychologie des sentiments (Alcan 1899).
5. — Wallon, in Traité de Dumas, II, 479-520.
6. — Höffding, Psychologie, Ch. III.
7. — Mélinand, Psychologie, Ch. I.
8. — Dwelschauvers, Traité, 169-202. L'Inconscient.
9. — Roustan, Psychologie.
10. — Jastrow, La Subconscience.
11. — Cuvillier, Manuel de philosophie t. 1. p. 667-706.
12. — Baudin, Psychologie p. 100-119.
13. — De Hartmann, Philosophie de l'Inconscient trad. Nolen (2 vol. 1877, Germer-Baillière).
14. — Dr. Pierre Janet, L'Automatisme psychologique 1903
L'état mental des hystériques. Rueff. 1894
Névroses et Idées fixes 2 vol. (Alcan 1898)
Les obsessions et la psychasténie (Alcan 1903)
Les névroses, (Flammarion 1909)
15. — Dr. Régis, Manuel de Psychiatrie (Doin 1909)
16. — Dr. Pitres et Dr. Régis : Les obsessions et les impulsions (Doin 1902)
17. — Flournoy, Des Indes à la planète Mars (Genève, édit. Atar ; Paris Alcan 1899)
18. — Bazailles, Musique et inconscience (Alcan 1909).
19. — Bulletin de la Société française de philosophie Février 1910 : L'Inconscient dans la vie mentale.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - صف جميع ما تنطوي عليه نفسك في اللحظة التي أنت فيها
- ٢ - ناقش طبيعة الشعور « هل الشعور قوة مفارقة للحوادث النفسية ؟
- ٣ - حلل حادثة نفسية ما وبين كيف تمر هذه الحادثة بطبقات الشعور المختلفة
- ٤ - ناقش الأدلة العقلية والاعتراضات الواردة عليها في هذا الفصل .
- ٥ - اذكر بعض الامثلة الشخصية الدالة على اللاشعور .

٣ - مواضيع للإشياء الفلسفي

- ١ - ماهو معنى الشعور في علم النفس (بكالوريا - كلمون ١٩٦٦)
- ٢ - هل الشعور حادثة ملحقه (Epiphénomène) (بورديو)
- ٣ - هل يجب القول بوجود حوادث نفسية لاشعورية (بكالوريا ، بورديو ١٩٦٠ ، بوانسون ١٩٢٨)
- ٤ - هل تكامل علمنا بالحياة النفسية بعد قبول نظرية اللاشعور (بكالوريا الجزائر ١٩٢٨)
- ٥ - ماهي طبيعة اللاشعور ؟



الفصل السابع

تصنيف الحوادث النفسية

لكل شخص حياة نفسية خاصة تختلف عن حياة الآخرين . ولا يمكن وصف هذه الحياة بدقة وضبط لانها تحتوي على الوان لانهاية لها .

١ - لمحة تاريخية

فبالرغم من ان المشاهد لا يستطيع احصاء الوان النفس فقد حاول الفلاسفة منذ القدم تصنيف الحوادث النفسية . إلا انهم لم يلتصقوا بهذا التصنيف الا رغبة منهم في استكمال النفس الانسانية بالحكمة النظرية والحكمة العملية فجاء تصنيفهم فلسفياً محضاً ، وانأت الان بتصنيف بعض الفلاسفة .

١ - تصنيف افلاطون . - زعم بعض القدماء ان النفس هي مجموع نفسين : نفس حساسة ونفس عاقلة . وكان (بارمنيد) و (هرقليت) و (افلاطون) في اول عمره متابعين هذا الرأي . ولكن افلاطون خالف القدماء بعد ذلك في كتاب (القدر) بقوله ان النفس هي مجموع ثلاث نفوس : نفس عاقلة ، ونفس غضبية ، ونفس شهوانية . فالنفس العاقلة محبة للحكمة وصديقة للعلم وهي التي تدبر البدن ونسوسه . والنفس الغضبية هي مصدر الشجاعة والغضب الشريف ومقرها القلب أي مجموع العواطف الكريمة التي تنزع الى الخير . والنفس الشهوانية هي مصدر الرغائب من محبة المال والكسب الى جميع الشهوات الحيوانية (١)

وقد شبه افلاطون مجموع هذه الفري بسائق يقود فرسين احدهما طارع العنان كريم والاخر جموح ، أرن . فالسائق هو النفس العاقلة ، والفرس الاصيل

(١) افلاطون ، كتاب الجمهورية . (« 441C - 439 e » . Liv . IV . République .

« 581 b - 580 e » et « 571 d » . Liv IX .

هو القلب أي النفس الغضبية ، والفرس للثمن هو النفس الشهوانية (١) . وكل قوة من هذه القوى تطابق صنفاً من الاصناف الاجتماعية الثلاثة . فالعاقلة تطابق الحكام والغضبية توافق المحاربين ، والشهوانية تتألف الفلاحين والعمال . ومراتب هذه القوى كمراتب الاصناف الاجتماعية . فالعاقلة فوق الغضبية ، والغضبية فوق الشهوانية ، ورابطها كلها العدالة . (٢)

انتقاد تصنيف افلاطون . — ليس تصنيف افلاطون تصنيفاً علمياً ، بل هو اخلاقي لانه يبحث في القوى الانسانية من حيث مراتبها وقيمتها لا من حيث حقيقتها وعلم النفس لا يبحث في هذه الوجهة القانونية كما رأيت سابقاً .

٢ — تصنيف ارسطو . — زعم ارسطو ان جوهر النفس لا يختلف عن جوهر الجسد ، ولذلك ذات قوى النفس موافقة لقوى الحياة ، فالاحياء تنفذ وتحمس وتتحرك وتعقل ، والنفس (١) منها الغاذية (٢) ومنها الحساسة (٣) ومنها المحركة (٤) ومنها الناطقة . وهذه الاقسام الاربعة هي اقسام النفس الكاملة . فالتبنيات له القوة الغاذية والحيوان له الحساسة والمحركة ، والانسان وحده له الناطقة . انتقاد تصنيف ارسطو . — ان هذا التصنيف الذي اعتمد ارسطو هو الذي اختاره فلاسفة القرون الوسطى في خطوطه العامة فلم يخالفوه ولا نازعوه كالفيلسوفين ، ولما كان واضع هذا التصنيف عالماً بالطبيعات فقد جاء تصنيفه ذا نزعة وضعية . الا ان الامر على خلاف ماذهب اليه في النفس الناطقة (العقل) التي جعلها مبدأ الحياة والفكر معاً ، لانه اذا جعلت مبدأ الحياة ومبدأ الفكر واحداً اختلط علم النفس بعلم الفيزيولوجيا (٥)

(١) افلاطون : كتاب القدر (Phèdre : 246 e - b et 253 d - e)

(٢) قال ابن سينا في كتاب الطب : ان النفس لها : القوة الحساسة ، العقل الرابع ، المجد الاول

ص - ٣٦٧ من نسخة طهران ١٠٠٣ في عدد المقامات المودونة عن القدماء في النفس . « فاذا اجتمعت هذه الامور في الانسان علمنا انه قد اجتمع فيه نفس منسوبة مختلفة الدورات قد يفارق بعضها بعضاً فذلك يخص كل واحد منها بموضع فيكون له قوة الادراك ويكون له قضية الحيوانية القلب ويكون له شهوانية الكبد » . راجع أيضاً الجهاد مختصر الشفاء طبع مصر ١٣٣١ القسم الثاني ص - ٣١٠

(٣) ابن سينا : الطب ص - ٣٥٨ « والنفس كطرس واحد ينقسم ضرب من القصة الى ثلاثة

اقسام : (احدها) النباتية وهي كالاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينولد ويربو ويتفنى ، والثاني

٣ - تصنيف ديكارت . - ان فصل مبدأ الحياة عن مبدأ الفكر يرجع الى (ديكارت) . فقد زعم انه يمكن تحليل حياة الابدان بحركة العضلات والارواح الحيوانية ، (*Esprits animaux*) وسمى النفس (منس - *Mens*) لا (أنيما - *Anima*) وهي جوهر حقيقته التفكير (١) ، ومعنى التفكير مجموع الافعال الداخلية التي تشعر بها النفس وتطلع عليها مباشرة . وقد رأيت كيف يعتقد (ديكارت) ان النفس لا تنقطع عن التفكير الا اذا تلاشى وجودها (ص - ١٣١) ومعنى ذلك في علم النفس الحديث بطلان اللاشعور . والنفس تنقسم على زعمه الى قوتين مختلفتين : (١) الفهم وهو مجموع الملكات الفكرية . (٢) الارادة وهي مجموع الحوادث الفاعلة فالحس والخيال والفهم هي اشياء عقلية . والرغبة والنفور والتصديق والنفي والشك هي امور ارادية (٢)

انتقاد تصنيف ديكارت . - لقد حذف ديكارت من ملكات النفس القوة الحساسة وهي مجموع الحوادث الانفعالية من عواطف وتهيجات . والسبب في ذلك انه لما عرّف النفس بالفكر والحياة النفسية بالشعور اضطّر الى الاهتمام بالحياة النفسية الشاعرة والفكر الواضح تاركاً الشعور جانباً فلم يخطر بباله الكلام عن الحياة الدفينة والفكر الغامض فاعمل القوة الحساسة لانها من نوع الفكر الغامض الذي يصدر عن الجسد فتأثر به النفس وتضطرب من غير ان يكون لها فعل وقد حاول ديكارت في (كتاب الاحواء) تحليل العواطف والاهواء بما يجري في الجسد اي بالارواح الحيوانية فلم يصل الى نتيجة ، وسنعود الى هذا البحث في محل آخر

٤ - الرجوع الى القوة الحساسة . - ولم تستعد القوة الحساسة مقامها الا في

- جسم من شأنه ان يقعه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غفلة ويريد فيه بمقدار ما يتعطل او اكثر او اقل .
(والثاني) نفس الحيوانية وهي كال اول الجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة . (والثالث) النفس الانسانية وهي كال اول الجسم طبيعي الي من جهة ما يفعل الاعمال الكائنة بالاعتبار الفكري والاستقاي بالراي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية .

(١) ديكارت ، خطبة الاصول ، القسم الرابع .

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ١ ، مله ٣٣

القرن الثامن عشر، فلم يعد هذا العصر العقل حتى مال به (روسو) الى الاحساس
والعاطفة والاحلام والتوידاء وكل ما وراء الشعور من الاحوال النفسية الغنية
وقد ازدادت هذه الرغبة تحت تأثير الادب الابداعي (الرومانتيك) في اوائل القرن
التاسع عشر ولم تزل في تقدم حتى يومنا هذا .

٢ - التصنيف المدرسي

وما اتينا به هذه النحلة التاريخية إلا لتبين كيف نشأ التصنيف المدرسي المعروف
الذي يقسم الحوادث النفسية الى ثلاثة اقسام بحسب الوظائف الاساسية التي تقوم
بها النفس من حس ، وتفكير ، وإرادة . فالانسان يشعر بحالات انفعالية
(Etats affectifs) كاللذات والالام والتهيجات الملائمة والمنافاة، وحالات عقلية
(Etats intellectuels) كالادراك والتفكير ، وحالات فاعلة (Etats actifs)
كالعزم والارادة . وذلك مطابق لرأي القائلين ان الانسان مركب من قلب وعقل
وارادة .

١ - فائدة هذا التصنيف . - رأيت ان الحوادث النفسية كثيرة بالرغم
من وحدة النفس ، ولذلك فانه لايسهل على الباحث درسها الا اذا انقسمت بضرب
من القسمة الى بعض الانواع .

٢ - صعوبة هذا التصنيف . - ولكن تصنيف هذه الحوادث صعب جداً .
فقد رأيت عند البحث في الشعور ان النفس دائمة الحركة والتبدل فلا يمكن ان
تبقى حادثة نفسية على حالها طرفة عين بل تتغير بدون انقطاع فلا تعود الى مسرح
النفس الا بحالة بزية جديدة . اضف الى ذلك ان الحياة النفسية كثيرة الاشياء فلا
يمكن مثلاً بيان جميع العوامل الموجودة في الغضب او في الشغف والتوهم واكتشاف
كل العناصر التي يتألف منها الحب والبغضاء والسرور والحزن .

وعما يزيد في صعوبة هذا التصنيف ان وسائل التحليل في علم النفس مختلفة
عن طرائق التحليل المادي . فاذا بحثنا في خواص الاجسام من حرارة ولون ووزن
وصوت وارونا يان اسبابها لم يلتبس علينا شيء منها ، لانتا ندرك الفرق بينها

بحواسنا . والالتباس قليل ايضاً في درس خواص الاجسام الحية ووظائفها لان هذه الوظائف مرتبطة باعضاء خاصة يثبتها العلم على الضبط التام . اما في علم النفس فان الاشكال عظيم ، لانا لا نستطيع معرفة الحوادث النفسية معرفة تامة الا بالشعور ، على خلاف العلوم الطبيعية التي تستند الى المشاهد الخارجية فقط . ولذلك فانه لا يمكن تمييز الافكار عن العواطف كما نميز الاطعمة عن الاصوات والروائح ، لان العواطف ليست مابنة تماماً للافكار ولا هي مفارقة لها .

اضف الى ذلك أن قوانين علم النفس لا تزال مبهمه وحقائقه لا تزال بعيدة عن الضبط العلمي ، ولذلك فانه لا يمكن وضع تصنيف علمي نهائي الا اذا تقدم علم النفس واصبح كغيره من العلوم الطبيعية . ان الحقائق النفسية كثيرة ، ولا يمكن تصنيفها على الضبط التام الا اذا سار علم النفس على الطريقة التجريبية وتكاملت قوانينه ، ولكنه لا يزال حتى الآن في نشأته ، وكل تصنيف نحى به الآن لا يمكن ان يكون الا موقفاً

٣ - التصنيف العلمي

حاول بعض العلماء تصنيف الحوادث النفسية تصنيفاً علمياً فمنهم من خالف التصنيف المدرسي ومنهم من اتبعه في خطاوطه العامة وسأني على ذكر بعضها ونصح القول فيه .

١ - تصنيف رايه (١) . - قال (رايه) ان الوظائف العقلية تنقسم الى الاقسام الآتية : ١ - وظائف الكسب كالاحاسس والشعور وهي ضرورية لاكتساب مراد المعرفة ٢ - وظائف الحفظ والذاكرة ٣ - وظائف النظم والتأليف كنداعي الافكار والمخيلة ٤ - وظائف الانضاج وهي الوظائف العقلية الحفيفية كالحكم والتعميم والقياس .

لم يتم (رايه) تصنيفه هذا فاقصر على الحياة العقلية فقط ، ولم يخالف التصنيف المدرسي في انقسام النفس الى متفعلة وعاقلة وفاعلة .

(١) رايه Rabier - علم النفس ص ١١ - ١٠

٢ - تصنيف بري (١) - ومن الذين نسجوا على منوال التصنيف المدرسي (أبل ري) قد زعم أن في كل من القوى النفسية الثلاث درجات مختلفة المراتب، فتحت الأفعال العقلية الناضجة الشاعرة بنفسها طبقة من الأفعال النفسية العفوية التي تظهر في الشعور من غير أن يكون لها في حدوثها عمل، كالادراك وهو مجموع حوادث ابتدائية أي مجموع احساسات. ولتحت الطبقة العفوية طبقة ثالثة هي طبقة اللاشعور والاشعور ما نيسم. وبغني ذلك يكون البحث في الحوادث النفسية الخاصة مسبقاً يبحث بمحمل عن الوظائف العامة كالذاكرة والعادة والتداعي والانتباه.

بيان تصنيف بري

١ - الشروط العامة للحياة النفسية

١ - بحث موجز في اللاشعور والاشعور ما نيسم

- | | |
|---|-----------------------|
| ١ - الذاكرة والعادة (وظيفة التثيل) | } وظائف الشعور العامة |
| ٢ - التداعي (وهو وظيفة الاستكمال والتكوين العقلي) | |
| ٣ - الانتباه (وهو وظيفة التمييز والادراك) | |

ب - الحوادث النفسية الخاصة

- | | |
|---|---------------------|
| ١ - الحوادث الابتدائية (الاحساسات) | } الحياة العقلية |
| ٢ - التأليف العفوي (الادراك) | |
| ٣ - التأليف التأملي (المفاهيم والمعاني العامة) | |
| ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة العقلية (المبادئ العقلية والفاعلية الذهنية المبعدة) | |
| ١ - الحوادث الابتدائية (الاشعور والاحساس والذوق واللم) | } الحياة الانفعالية |
| ٢ - التأليف العفوي (التهيجات والاهواء) | |
| ٣ - التأليف التأملي (المواقف) | |
| ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة الانفعالية (الغزوات والميول، غريزة حفظ البقاء، العطف والتقليد) | |

- ١ - الحوادث الابتدائية (الافعال المنفصلة)
 ٢ - التأليف العضوي (الغرائز والحركات العادية)
 ٣ - الحياة الفاعلة
 ٣ - التأليف التاملي (الافعال الارادية او الارادات)
 ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة الفاعلة (الحلق)

٤ - النتيجة العامة : علاقة الجسد بالنفس - الاوتوما تيسم النفسية - الشخصية .

غير ما في هذا التصنيف فصله الوظائف النفسية العامة عن الحوادث النفسية الخاصة وترتبه الحوادث النفسية بحسب كثرة عناصرها . ولكن الاساس الذي بني عليه ليس مستوفياً شرايط الضبط العلمي ، ولا نحتاج الى كثير تكلف في بيان نقصه . فقد وضع الذائكة في الوظائف الابتدائية ، ولم يخطر له انها في بعض الاحيان فعل ذهني مركب من وظائف بسيطة . هذا ونجده في خطوطه العامة لم يخالف التصنيف المدرسي ، الا انه واوى بين التقوى النفسية الثلاث ، ولعله خطأ في ذلك ، لان مرتبة الحياة الانفعالية دون مرتبة الحياة العقلية .

٣ - تصنيف يدرجانه (١) . - وقد حاول (يه رجانه) وضع تصنيف خالف به التصنيف المدرسي فنظر في الملكات النفسية ومراتبها فقسمها في كتاب (الاوتوما - تيسم النفسية) الى قسمين متباينين : ١ - الفاعلة المحافظة (Activité Conservatrice) وهي قوة الحفظ والاسترجاع ، ٢ - فاعلة التركيب والتأليف (Activité de synthèse) وهي فوق الاولى لان الاولى اتباعية وهذه ابداعية . والنفس في الحالة الطبيعية هي مجموع هاتين الفاعلتين . اما في الامراض العقلية فقد تتحلل فاعلة التركيب وتبقى الفاعلة المحافظة ، لانها لا تقتضي كالاولى طاقة نفسية كبرى فن صفات فاعلة التركيب ان حوادثها مركبة ، كثيرة الاشتباك . وهي متصلة بالواقع والحاضر والحياة الاجتماعية . والحوادث النفسية يمكن ان ننقسم ايضاً باعتبار الاشتداد النفسي (Tension psychologique) الى قسمين : ١ - حوادث الاشتداد الوطى ٢ - حوادث الاشتداد العالي . الحوادث المحافظة هي ذات اشتداد ووطى بسيط ، اما فاعلة التركيب فهي من نوع الاشتداد العالي . لقد ادخل الدكتور (يه رجانه) على تصنيف الحوادث النفسية شيئاً جديداً ولكن العلماء قد انتقدوا فكرة الاشتداد النفسي وقالوا انها ذات نزعة فلسفية . ولينا

نستطيع الآن ان نبحث في ذلك (١) ونقتصر على القول ان اساس مسألة الاشتداد فيسيولوجي ، ولربما اضاع علم النفس استقلاله اذا جعل انقسام الحوادث النفسية على اساس اتصالها بالحياة العضوية .

٤ - ما الذي حملنا على القول بالقوى النفسية الثلاث

فها انت ترى ان مسألة تصنيف القوى النفسية على اساس علمي جديد لا تزال مطروحة على بساط البحث ، فما الذي حملنا على القول بانقسام الحوادث النفسية الى ثلاثة انواع ؟

١ - كيف يمكن فصل الحادثة النفسية عن مجموع الحوادث الاخرى . - الحادثة النفسية ان من حياة النفس فلا تفصلها بالتأمل عن مجموع الحوادث الاخرى الا بالنسبة الى اهتمامنا بها . هبني احتجت الان الى النظر في معجم اللغة الفرنسية فرأيت في خزنة كتي بين مئات المجلدات ، فالحالة النفسية المعينة التي شعرت بها هي احساس بصري مؤلف من لون الكتاب وشكله وحجمه

٢ - وقد يقال ان الحقيقة ابعد من ان تحصر في مثل ما ذكرناه من الاشياء البسيطة اذ كيف استطيع ان اتقي حجاباً على المجلدات الاخرى وامنع عيني من النظر اليها ؟ فالعين ترى عدداً من الالوان المتصلة فلا تفرق بينها بكيفية من الكيفيات ، والاحساس البصري ليس بسيطاً بل هو مندمج في غيره من الاحساسات البصرية . اضف الى ذلك ان وجداني المعجم بعد التفتيش عليه يبعث على السرور والراحة فتتضم هذه الالفة الى المشاعر الاخرى ولا ارى المعجم حتى تمر بخاطري ذكرى الكلمة التي ابحث عنها فانصورها واحكم في امرها حكماً من الاحكام . كل هذه الحوادث النفسية بمنزلة معاً ، فانها صهير مذاب ، فلا يمكن فصل الاحساس عن الادراك ولا الرغائب عن الانكار ولا الذكريات عن العواطف ، واذا فصلت بالتجريد اتينا بينها جسوراً نعبث عليها من حالة الى اخرى وتسمى هذه الجسور عواطف مرور

(١) راجع قانون علم النفس المرفوض ١٩٠٨ - Wallon : Psychologie p. 28-29, 84

وتزعات . فمنه لانجد اذن في النفس حالات انفعالية محضة ولا حالات عقلية او حالات ارادية لا اثر للانفعال فيها .

على ان الحادثة النفسية وان كانت مجموعاً لا ينقسم فهي تحتوي على وجود ثلاثة يمكن النظر اليها منها . ولتحلل المثال الذي ذكرناه سابقاً ، فالاحساس البصري (حادثة انفعالية) بمعنى انه اما ان يكون ملائماً واما ان يكون منافياً ، وهو (حادثة عقلية) بمعنى انه يطلعنا على العالم الخارجي ويولد الادراك والتصور ، وهو (حادثة فاعلة) بمعنى انه يبعث على حدوث بعض الحركات ، فان كان منافياً تحولت عنه واذا كان ملائماً ملت اليه ، حتي لقد أبقى بالقرب منه الرغم من منافاته ، هذا اذا كنتار بد دراسته والاطلاع عليه . فالحالة النفسية لا تنقسم الى عناصر ثلاثة بل البحث فيها من هذه الوجهات الثلاث اعتباري فقط .

ب . ونقول ايضاً تصحيحاً لما تقدم ان انقسام الحالات النفسية الى ثلاثة انواع ليس اتفاقاً . لاجرم ان وجود حالات انفعالية او عقلية او فاعلة محضة محال لانها مشتبكة بعضها ببعض . ولكن ربما استطعت ان تقول ان هناك حوادث هي انفعالية اكثر منها عقلية . او هي عقلية اكثر منها ارادية فيمكن انقسامها باعتبار بروز هذه الصفة فيها . فمن ذلك انه يوجد احوال تكاد تكون محضة الانفعال فلا تدرك منها الا ملاءمتها او منافاتها كالاخزان المبهمة والخافوف المرضية التي لا يظهر فيها التصور فكانها خالية من كل عامل عقلي او ارادي وهي غير واضحة لانه لا يمكن اكتشاف اسبابها العقلية او الارادية فكانها اذن احوال انفعالية محضة . — وبعض الاحوال العقلية تكاد تكون محضة ايضاً لخلوها من الاثر الانفعالي الظاهر كالاتكار المجردة من كل عاطفة والحالية من كل باعث ارادي — وقد تكون الصفة البارزة في حادثة نفسية هي الارادة فتكشف النفس عند ذلك عن احوال تكاد تكون محضة الفعل كإرادة الرجل الماضي العزيمة الذي لا يهتم بنتائج اعماله البعيدة ، بل يدفع الى الفعل اندفاع السيل ولا يفكر في البواعث والعوامل المحركة ، كانه قوة متحركة بذاتها وكان الحالة التي يشعر بها محضة الفعل .

فما أنت ترى انه يمكن اعتبار المباحث النفسية منقسمة الى ثلاثة اقسام : الحياة الانفعالية ، والحياة العقلية ، والحياة الفاعلة .

وعما يؤيد ذلك أيضاً اختلاف الاستعداد، لحياة انطباع حياة انفعال. وفي الناس من هو كثير الانفعال قليل التفكير وفيهم من هو قوي الارادة شديد العزم حتى لقد انقسمت الطبائع الى ثلاثة انواع كبرى: النوع الحسي والنوع الفكري والنوع الادادي.

٢ - بعض البراهين الفسيولوجية التي تؤيد ذلك. - تنقسم الاعصاب الى ثلاثة اقسام: ١ - الاعصاب الموردة المسماة أيضاً باعصاب (السيمباتي الكبير) (Nerfs afférents du grand sympathique) تلعب دوراً أساسياً في حدوث التغيرات ٢ - الاعصاب الموردة المسماة أيضاً باعصاب النخاع الشوكي الرأسية (Nerfs afférents céphalo - rachidiens) تقابل الحوادث العقلية لانها تنقل الانطباع من الاطراف الى المركز ٣ - الاعصاب الموصلة (Efférents) او المنبهة - المحركة (Excito-moteurs) تدبر الافعال والحركات. فاذا فقد احداهما بطل الفعل الصادر عنه. وهناك مواد طبيعية تزيل الالم من غير ان تزيل الاحساس تماماً، فالالم انفعالي والاحساس عقلي، فاذا حقن المريض (بالكوكاين) زال منه الشعور بالالم وبقي الاحساس، فتراه يشعر بالآلام الجراحة تبضع عضلاته ولا يتألم منها، ومادة الكورار (Curare) تفالج الاعصاب وتفقد قابلية الحركة من غير ان تزيل الحساسية.

فلا ينبغي الاستهانة إذن بهذا التصنيف وان سميناه موقفاً. وهو جار مجرى الجناح المبالغ والآلة المسهلة للمقصود لانه بسيط. الا اننا نفيده بما قلنا سابقاً وهو ان الحوادث النفسية ليست مفارقة بعضها البعض بل هي متصلة كل الانصال ومشبكة كل الاشتباك فهي كل في كل. اي ان كل حادثة تحتوي على الاعتبارات الثلاثة وهي مزوجة امتزاجاً عجيباً، وما قلنا تقسيمها على هذه الصورة الى منفعة وعاقلة وفاعلة الالبروز احد هذه الوجوه ولسهولة ترتيب المواد ونألفها وتنظيمها وقد قال أرسطو: اللذة والالم يحتويان على ميل ورغبة، وامن رغبة الا تبعث على حركة. وكذلك الحالات العقابية فهي لا تصفو من الآثار الانفعالية بل تكون مزوجة بشي من اللذة ولذلك فاننا بالرغم من الاساس الفسيولوجي الذي ذكرناه لانستطيع حرصاً على استقلال علم النفس ان نقول بمفارقة هذه الاحوال الثلاثة، بل نعيد ما قلناه غير مرة: لا بسيط في النفس وكل ايقاع نفسي يحتوي على النفس كلها.

٥ - قيمة هذا التصنيف

ونضم الى ما تقدم للملاحظات الآتية :

لا قيمة لهذا التصنيف الثلاثي الا بالنسبة الى الحياة النفسية الكاملة . لان الطفل والانسان الابتدائي قد يكونان عاريين من الحالات العقلية الموجودة عند الراشد المتعلم . والحساسية عند الطفل مزوجة بالفاعلية ، فلا يستطيع ان يعارض رغائبه وقد قيل ان كلمة واحدة كانت تدل في زمان هوميروس على الخوف والحرب معاً اي على الترهيب والحركة فكانت الحياة الانفعالية اذن لا تميز عن الحياة الفاعلة .

ونزيد ما تقدم بياناً بقولنا ان هذا التصنيف لا ينطبق على الحياة النفسية الكاملة الا ضمن الشروط الآتية :

- ١ - هذه الاحوال المختلفة متضادة فيعدل بعضها بعضاً ، فالهيجان الشديد يوقف عمل العقل ، والتفكير المجرد يخفف من عذوبة العواطف والافعال .
 - ٢ - الفكر ملازم للارادة ، ومعنى ذلك انه لا يمكن ان يصبح الفكر واضحاً بئناً الا بالانتباه وهذا يقتضي فعلاً ارادياً ، فالارادة اذن واسطة موصلة للتفكير .
 - ٣ - الفكر مقيد بالاحوال الانفعالية ، فلان تصبح المعرفة قوة الا اذا انضمت اليها العاطفة ، والانسان لا يعرف الا منفعة ولا يفهم الا الشيء الذي يهم به ويهتم له .
 - ٤ - الحياة الانفعالية تقتضي الحالات العقلية ؛ فلا يوجد الم عظيم الا تحت تأثير الذاكرة ، لان ذكرى الماضى تنضم الى الم الحاضر فتزيد في شدته . ولربما ازداد الم المريض اذا علم ان اوجاعه ناشئة عن مرض عضال .
 - ٥ - القوة الحسية ملازمة دائماً للفاعلة ، فاللذة تجذبنا والم يدفعنا .
- والخلاصة ان انقسام الحوادث النفسية الى منفعة وعاقلة وفاعلة امر اعتباري فقط مستبعد في تبويب هذا الكتاب لا لانه يقيني بل لانه موافق ولانه بسيط .

١ - المصادر

1. — *Hannequin*, Introduction à l'étude de la psychologie Ch. IV.
2. — *Höfding*, Psychologie Ch. IV.
3. — *Luquet*, Idées générales de psychologie Ch. VI
4. — *Rabier*, Psychologie Ch. VIII
5. — *Rey*, Psychologie Ch. IV
6. — *Roustan*, Psychologie Ch. VIII.
7. — *Cuvillier*, Manuel de philosophie L. I Psychologie Ch. III p. 105
8. — *Malapert*, Psychologie Ch. IV p. 69-70
9. — *Damas G.*, Traité 1 919-952, II 608-613
10. — *Pierre Janet*, L'Automatisme psychologique
Les névroses 353-367
Les obsessions et la psychasténie t. I, 474-497
De l'Angoisse à l'extase.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - بين بتحليل بعض الأمثلة الشخصية كالهيجان والحكم والمادة والارادة ان كل حادثة نفسية هي انفعالية وعقلية وفاعلة في وقت واحد
- ٢ - ناقش مسألة القوى النفسية وبين الخلاف فيها .
- ٣ - اشرح قول (روسو) في كتاب احلام الجائال الوحيد ، النهضة السادسة ، ان طبعي الميال للاستقلال جعلني غير قادر على الخضوع الضروري لمن يريد ان يعيش مع الناس ، فاذا احسست بنير الضرورة او نير العبودية تمردت وشمخت بانني وصرت غير اهل لشيء ، فلا اصلح للعمل الا اذا كنت حراً ، فكلماً أرغمت على فعل شيء مخالف لارادتي امتنعت عن فعله مهما يحدث ، واراني عاجزاً عن فعل ما اريد ايضاً لاتي ضعيف فاستنكف عن العمل .

٣ - مواضيع للإنشاء الفلسفي

- ١ - ما معنى الأفعال النفسية العالية والأفعال النفسية الوطئية؟
- ٢ - هل يمكن القول بانقسام النفس الى منفعة وعاقلة وفاعلة ام هل ينبغي التوحيد بين هذه القوى الثلاث؟
- ٣ - تعاون القوى النفسية الثلاث واثرها بعضها في بعض.



الكتاب الثاني

الحياة الاقتصادية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

توطئة

لقد فرغنا من تعدد المسائل العامة وتعريفها وانتهينا من وصف الحياة النفسية وذكر أقسامها ولم ينضج لنا بعد ماهي الحياة الانفعالية التي كانت القدماء يسعون بها بالقوة الحساسة أي حياة الحس والعاطفة .

١- لمحة تاريخية

إن كتاب المواطن الذي وضعه (ديكارت) هو أول كتاب علمي خصصت به الحياة الانفعالية . فقد تقدم به (ديكارت) على علماء النفس الفيسيولوجيين ولم يقتصر كالفلاسفة القدماء على العبر العامة والاصول الكلية ، بل ربط المواطن بالاحوال المعنوية المرافقة لها (١) . وقد حذا حذوه (بوسويه) و (مالبرانش) و (سينوزا) من فلاسفة القرن السابع عشر ، إلا أنهم لم يهتموا بالحياة الانفعالية اهتمامهم بالحياة العقلية لأن العقل في ذمهم فوق العاطفة وله العمل الأول فيما حاسوا حوله من النظر العلمي والتأمل الفلسفي والتحقيق الديني .

وقد خالفهم فلاسفة القرن الثامن عشر في ذلك فاعادوا للحساسية منزلتها حتى إن (جان جاك روسو) وضع العاطفة فوق العقل ، وبني (جاكوبي) و (آدم سميث) و (شافيسبري) قواعد الاخلاق عليها ولكن مباحثهم كانت ادبية أكثر منها علمية لأنهم فلاسفة اخلاق يبحثون عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها مع غيره لا عن حقيقة الافعال الواقعة في نفسه .

ولم يعرض الفلاسفة في اوائل القرن التاسع عشر عن النظر في العاطفة إلا لأن تقدم العلوم بعثهم على تقديس العقل والابدان به . ففضلوا البحث فيه على غيره واكتفوا بجمع ما منذ خمسين سنة إلى درس الحياة الانفعالية بطريقة عامية صحيحة ، فكان لمباحثهم اعظم الأثر في تقدم علم النفس . فمنهم (داروين) صاحب كتاب ظاهرة الميكان (Expression des émotions) (١٨٧٢) ومنهم (لانيج) و (جيمس)

(١) كتاب المواطن (Traité des passions) . وقد آثرنا تسميته بكتاب المواطن لأن كلمة هوى (Passion) كانت تعني في ذلك العصر على معنى العاطفة

صاحب النظرية الفسيولوجية، ومنهم (وندت) و (سرجي) و (دومونت)
و (ريبو) صاحب كتاب بسلوكية العواطف (psychologie des sentiments)
وكتاب الاهواء، ومنهم (جورج دومانس) صاحب المطول وكتاب الحزن والسرور
ومترجم نظرية جيمس الى اللغة الفرنسية ومنهم (جلته) و (شارل ريشه) و (روه)
و (داللون) .

٢ - صفات الحياة الانفعالية

ان للحياة الانفعالية ظواهر كثيرة . فنصفاتها انها ذات مرونة وتولين وخصوصية
فترقبها كل شيء وتغير ، وهي سريعة التحول حتى لقد وصفها (جيمس) و
(برغسون) بقولها انها انتفال مستمر وتغير دائم ، وهي مشبكة العناصر ، متحركة
الحدود ، غامضة الحواشي ، مختلفة السيلك ، على عكس الحياة العقلية لان الفكرة
تختلف عن الفكرة كما يختلف الحكم عن القياس ، ومهما تكن المشابهة بين الاحوال
العقلية تامة فانها لا تعدم حاجة يمكن تمييزها بها ، لان الاحوال العقلية حدودا واضحة
فلا يصعب على الناظر تمييزها اذا احب ان يكشف عنها ويسير غورها

ومن الصفات التي تميز الحوادث الانفعالية عن الحوادث العقلية اختلاف وظيفة
كل منها في الافعال النفسية . فبالعقل نعرف انفسنا ونطلع على ما يحيط بنا ، وبالحساسة
نتم بحياتنا وحياة اقراننا . بالعقل نكتسب قوة وبالحساسة نميل الى الفعل . ولولا
الحساسة لما نظر الانسان الى نفسه ولا الى غيره . فالعواطف العذبة الكامنة في قلبه
تدفعه الى محبة الغير ، وتولد فيه شعفاً وولماً ، وتدعته على استسهال الصعب وادراك
المنى . وهي انعام داخلية و نزعات شخصية ولذات وآلام ورغائب ينسق الانسان
بها في جوق العالم الابدي فتطالع على تناسق الاشياء ونظام الوجود

ومنها ان العواطف شخصية (subjectif) والافكار موضوعية (objectif) .
ليس في الافكار ما يمنع مطابقة الذهن الكلي للاماني الشخصي . ولذلك كانت المعاني
الكلية المطابقة للمحسوسات واحدة عند الجميع . اما العواطف فهي كما قلنا شخصية
فقد يؤلمني ما يسر غيري ويؤلم غيري ما يسرني . فيختلف الناس في العواطف
ويختلفون في العقول لا في . واذا اختلفوا في لم يكن ذلك بدوياً اختلاف في العواطف

فللعاطفة ميزان وللعقل معيار ، الا ان معيار العقل اكثر ثبوتاً من ميزان
العاطفة .

٣ - تعريف بعض الاصطلاحات

الغاية التي تجري اليها انما هي الفهم والافهام ، فباي شيء باغنا الافهام و اوضحنا
عن المعنى ، فذلك هو المطلوب ، غير ان الكشف عن اعيان المعاني وتفسير حقائقها
على الضبط العلمي المرغوب فيه لا يكون الا اذا استقام اللفظ وثبت الاصطلاح
ولذلك جئنا في هذه التوطئة بتعريف بعض الالفاظ المستعملة في الحياة الانتمالية
وانطباقها على المعاني بالجملة

فالاصطلاحات التي اعتمدناها في الحياة الانتمالية هي الحساسية واللذة والالم
والهيجان والعاطفة ، الميل والقوى . ولكل واحد منها صورة باثنة وخطبة مخالفة ،
حتى لقد اختلف الفلاسفة في معانيها فصار لكل لفظ منها ثلاث دلالات

فكلمة حساسية (Sensibilité) يستعملها بعض الطبيعيين بمعنى حس الحيوان
الآلي واضطرابه العضوي وحركته وتأثر اعصابه بالكهرباء والخواص الكيميائية
فإنهم خواص فيسيولوجية لا ينبغي استعمال كلمة حساسية للدلالة عليها ، لأن هذا لغو
ساذج ، فنختار إذن لكلمة حساسية بمعنى الدلالة على قابلية الحس من الوجهة النفسية
فقط . وبعض علماء النفس يعتقد ان الحساسية هي قوة الادراك وهذا مخالف لما
نريد . نعم ان درك الاشياء الخارجية يكون بالخواص الظاهرة ، ولكننا نستعمل
للدلالة على هذا الاطلاع الخارجي الذي يفرق به بين الاشياء كلمة ادراك (Percep-
tion) او كلمة تمييز (Discrimination) . وقالوا حساس للخواص الظاهرة كما ان الادراك
للعقل ، (١) فبقي ان تكون الحساسية هي قابلية الشعور باللذة والالم وهما ما نريد
الدلالة عليه فالحساسية هي قابلية الشعور باللذة والالم لا قوة الشعور بها لاننا فنعدنا
فكرة القوى النفسية ، وليست الذات والالام قوة مفارقة لغيرها بل هي عامة ونسبتها
الى الحوادث النفسية كنسبة الالوان الى الاشياء الخارجية فلانمر لحظة من العمر

من غير أن تكون الحوادث النفسية خاضعة بالذلة أو بالآلام. وقد تجمع الحادثة النفسية الواحدة هذين اللونين معاً فتوجد اللذة في الألم والآلم في اللذة. فالقائد الذي جرح وتغلب على عدوه يشعر بالألم الجرح ولذة الظفر ولاحتمية الاحوال النفسية الجارية التي قال بها (سرجي) و (وندت) و (بين) و استفند افوالمهم عند البحث في اللذة والآلم ثم نبين ماضي شروط هذا اللون الانفعالي

على أنه يحدو بنا في هذه التوطئة أن نقول ان الذات والآلام نوعان : جسماني ونفسي . فالذات الجسمانية هي التي تجدها النفس عند الخروج من الآلم واقناع الحاجات . مثال ذلك الشبع بعد الجوع والشرب بعد العطش والاستدفاء بعد البرد .. والذات النفسانية الفكرية هي التي تجدها النفس عند التصور والتفكير مثال ذلك فرح الانسان يلوح غايته وتلذذ العالم باكتشاف الحقيقة ، ولذة السكران عند بذل العطاء . والآلام الجسمانية هي التي تجدها النفس عند خروجهما عن حد الاعتدال الطبيعي وملافاة بعض الاشياء المفسدة للأعضاء كاحتراق الجلد وضرب الضرس ووجع العين . والآلام النفسانية تنشأ عن اسباب فكرية كمن يسقط في الفحص فهو يتألم ويحزن لعدم بلوغه هدفه وكثل من يسمع بموت صديق له فيغمه خبر موته فالذات الجسمانية والنفسانية تسمى بالاحوال الملائمة (Agréable) والآلام كلها تدعى بالاحوال المناقاة (Désagréable) .

وقد استعمل بعضهم الاحساس للدلالة على الذات والآلام الجسمانية ، والحس والعاطفة والوجدان للدلالة على الذات والآلام النفسانية (١) . الا ان هذا الاصطلاح يبعث على الالتباس فلا ندري أي اصطلاح نخصصه للدلالة على الحس الظاهر كاحساس الدس والبصر والسمع وغير ذلك . فلتبق اذن كلمة احساس للدلالة على ادرك الاشياء الخارجية بالحواس الظاهرة .

ومهما يكن من امر انقسام الذات والآلام على هذه الصورة الى جسمانية ونفسانية فاننا لا نجد الآن مفرأ منه بالرغم من ان بعض الفلاسفة حاول كما ستري في مبحث

(١) فطانت ابي بققاء . ص - ١٩ « الاحساس ان كان للحس الظاهر فهو الذات والوجدان كان للحس

الباطن فهو الوجدانيات »

الهيجان ان يوجد بين الاحساس والحس اي بين الذات والالام الجسدية والذات والالام النفسية .

وقد قسموا العواطف الى اقسام ايضاً . ولكن ما هي العاطفة ؟ ان معنى هذه الكلمة مبهم جداً . فهي تدل على جميع الحوادث الانفعالية من ميل وهوى (١) . ولذلك فرق الفلاسفة بين العاطفة التي هي ميل وتغير انفعالي دائم ، والهيجان الذي هو اضطراب انفعالي سريع . فالعاطفة تتولد في النفس شيئاً فشيئاً تحت تأثير بعض العوامل الفكرية كالاسف والتعلق والضيق والاحتمار والمحب والالتجاف . والهيجان مفاجئ يصدم النفس صدماً فتضطرب لوقعه وتقلق ويتحرك صميم وجودها كقتل من يسمع بالحريق فيخاف منه ، ومثل من يشتم فيغضب ، ومثل من يسمع بموت والده فيضطرب ويحزن ، ومثل من يخي شيئاً قريباً فيخجل . فالخوف والغضب والحجل والخيرة والسرور المفاجئ والحزن الشديد كل ذلك من نوع الهيجان . وهي كما قيل هيجانات مصادمة (Emotions - chocs) . اما العواطف الاخرى ففقد افترح بعضهم ان يسميها بالهيجانات الحسية الوجدانية (Emotions - sentiments) . وعلى ذلك فلهيجان نوعان مصادم مفاجئ ، ووجداني حسي ، الاول سريع شديد والثاني دائم خفيف .

وقد اراد بعض علماء النفس ان يستعمل كلمة هيجان للدلالة على مجرع الحوادث الانفعالية من لذات وآلام جسمية ونفسانية معاً ، كما فعل (الكسندر بين) و(بول جانه) ، الا ان هذا الاصطلاح فاسد ، لان كلمة هيجان لا تدل كما رأيت الاعلى حالات الغضب والخوف وغير ذلك من الاضطرابات السريعة المركبة .

اما اصطلاح الحس الباطن أو الوجدانيات أو العواطف فهو ايضاً كما رأيت كثير المعاني . فكما ان بعض الفلاسفة استعمل كلمة هيجان للدلالة على جميع الاحوال الانفعالية فكذلك استعمل (ريو) كلمة عاطفة للدلالة على مجرع هذه الاحوال وهذا ما اراد بهنوت كتابه: *Psychologie des sentiments* (علم النفس وحذف كلمة احساس وقد قبل (هو فدينغ) هذا الاصطلاح في كتاب علم النفس وحذف كلمة احساس

(١) حلف بطف مال وطيه اشفق

من اصطلاحات الحياة الانفعالية ، فاصحاح الاحساس هو القامل الذهني والحس هو العامل الانفعالي . على اننا نفضل ان نستعمل كلمة عاطفة او حس للدلالة على بعض الاحوال الانفعالية فقط ونستعمل كلمة الانفعال للدلالة على ما يقصده (هوفدينغ) واصحابه . وقد تستعمل ايضاً كلمة عاطفة بمعنى الميل والشفقة للدلالة على بعض الاحوال النفسية المركبة فنقول مثلاً العاطفة الاخلاقية والعاطفة الدينية والعاطفة الوطنية والعاطفة الابوية .

وكما ان حوادث الحساسية كاللذات والالام لا تخلو من بعض العناصر الفكرية فكذلك لا تخلو بعض الحوادث الاخرى من الفعل . فيمكن اذن تقسيم الحساسية الى نوعين : متعمل وفاعل . فالمتعمل هو مجموع اللذات والالام والهيجانات ، والفاعل هو مجموع النزعات والميول والاهواء . ولولا اللذة والالام لما اطلعنا على نزعاتنا الباطنة . فاللذة هي راحة نجدعها النفس عند اقتناع النزعات بالفعل ورجوعها الى الاعتدال . والالام هو احساس النفس بعدم اقتناع النزعات بالفعل وخروجها عن الاعتدال ومن هذه النزعات ماهر غريزي ومنها ماهر مكتسب ، مستفاد ، ومنها ماهر دائم ومنها ماهر زائل ومنها ما يتولد من الجسد ومنها ما ينشأ عن الفكر وينبعث في الحياة الانفعالية عن هذه النزعات في فصلين : الميول والاهواء .

مثال ذلك ان عاطفة الوطنية هي نزعة الى الفعل والتفكير معاً ، تخضع لها في سلوكنا ونضحي في سبيلها بما لنا حتى لقد تملك علينا نفوسنا كما يسخر الحب الشديد قلب العاشق . فهي اذن ليست حالة انفعال محض تتأثر بها ، بل هي ايضاً حالة فاعلة او هوى حقيقي . وقد تولد هذه العاطفة في النفس هيجانات حقيقية ، كمثل من يترشح عن بلاده فيشتاق اليها وتلعب صباة الاوطان بقلبه ، وكمثل من يعود الى وطنه بعد ان غاب عنه دهرآ ، فتبهجه روية المنازل القديمة والطلول الدارسة ويشعر بهيجان مصادم .

فلا فرق اذن بين عاطفة الوطنية وغيرها من الميول والاهواء من حيث الماهية . ولذلك فتحن نبحث في هذه الميول المركبة من عاطفة وطنية وعاطفة دينية وعاطفة اخلاقية في فصل الميول .

وجملة القول ان دراسة الحياة الانفعالية تقتضي البحث في الذات والالام
و الهيجان والميول والاهواء ويمكن تبين ذلك كما يأتي :

١- الذات والالام الجسائية وهي ابسط الاحوال	حالات تأثر وهي حالات عنف والتدرك	الحياة الانفعالية
الانفعالية لانها مرتبطة بتغير عضوي موضوعي		
٢- الذات والالام النفسائية والهيجانات وهي على نوعين مصادم شديد وحسي لطيف	مباشرة بالشعور -	

١- الميول	حالات فاعلة
٢- الاهواء (يدخل فيها هوى الاوطان والعاطفة الدينية)	

الفصل الاول

الذات والالام

١ - صفات اللذة والالام

الذات والالام من الاحوال النفسية الاولى التي تدركها مباشرة ، فلاحاجة إذن لتعريفها في اول هذا البحث لانها حوادث بسيطة . وتعريف ذواتها على الضبط محال ايضاً ، لانه لا يستطيع ان ترجع هذه الاحوال الابتدائية الى احوال ابسط منها . كل حد مؤلف من الجنس والفصل ، ولا يوجد للذات والالام جنس اعلى تنحل اليه . فستقتصر إذن في هذا الفصل على ذكر صفاتها واسبابها وشروطها مع بيان نسبها وطبيعتها وقوانين نموها .

وقد فرق العلماء بين اللذة والالام والملائم (١) والمنافي ، وقالوا : ليس كل ملائم لذيقاً ولا كل منافي ملائماً . والعكس بالجملة صحيح ايضاً . لان شروط اللذة والالام مقيدة اكثر من شروط الملائم والمنافي . مثال ذلك : ان الدغدة تبعث لذة ولكنها اذا طالت انقلبت الى احساس منافي . وقد يكون الاحساس ملائماً للنفس من غير ان يحتوي على الشروط التي تجعله لذيقاً (٢) فالملائم بالجملة اعم من اللذة والالام اخص من المنافي .

على ان هذه الاحوال الانفعالية عامة . فالحوادث النفسية اما ان تكون ملائمة [وما ان تكون منافية . ولا وجود للاحوال الحيادية المتوسطة .

(١) وهو ما نسميه باللغة الفرنسية بكلمة (Agreeable) وقد ورد هذا المعنى في عنوان قصص الجز : ثالث من - ٨٤ : « المجلس المشغول باللبنة لمزاج اغلاطه » .

(٢) راجع المأول في علم النفس لجورج دوماس من - ٤١

١ - الاحوال الحياتية المتوسطة . - هل يمكن ان يوجد في النفس احوال حياتية لاهي ملائمة ولاهي منافية ؟ ان بعض العلماء اقرروا ذلك كما رأيت سابقا (ص - ١٧٦) فقال (سرجي) ان وجود هذه الاحوال تابع لشروط الحياة العامة وذلك انه ، لما كان الالم واللذة قطبي الحياة الانفعالية وصورتيها الاساسيتين لزم من ذلك ان يوجد بينهما منطقة حياتية تطابق حالة المؤلف . فالالم حالة شعورية تكشف لنا عن المنازعة القائمة بين الجسد والقوى الخارجية وتدل على عدم المؤلفته فيتولد من ذلك انلاف طاقة . واللذة حال شعورية تدلنا على اتصال افعال الجسد بالقوى الخارجية ومؤلفته ايها ، فينشأ عن ذلك زيادة في الطاقة ونمو في الفاعلية . اما حال الخلو من الميل الى اللذة والالم فهي حال متوسطة تدل على المؤلفته التامة بين الجسد والشروط الخارجية من غير ان يكون هنالك زيادة او نقصان في الفاعلية (١) وقد اوضح (وندت) ذلك بخطيباني ، فالقسم الذي فوق الفاصلة ايجابي وهو يدل على اللذة ، والقسم الذي تحتها سلبي وهو يدل على الالم . والنقطة المتوسطة التي يقطع بها الخط البياني محور الفاصلة تدل على الاحوال الحياتية الحالية من الالم واللذة على ان هذه الادلة لم تقطع المسائل الخلافية القائمة بين الفلاسفة ولنا نحتاج الى كثير غناء في اثبات ضعفها لانها ادلة منطقية قياسية لا برهانية تجريبية . ولعل الحقيقة الخارجية لا تطابق ما ثبت بالبرهان الذهني . ونحن اذا لاحظنا ما يجري في نفوسنا وجدنا الحوادث النفسية متصلة فيقتل الانسان رأساً من لذة الى الم ومن الم الى لذة . وهذه حال الانسان بالجملة حيناً يساء وأنا يسر . وقد رأيت انه لا يسد للنفس من اللون باحد هذين اللونين .

ولكن الموسيو (ريبو) يقول بوجود هذه الاحوال المتوسطة مثال ذلك وقوة اثاث البيت كالعادة ، فهي لا تولد في الانسان لذة ولا المأ . واذا وجد هناك مقدار صغير من اللذة والالم لا يرى الا بالتأمل فان علم النفس يستطيع ان يستغني عنه كأنما هو كمية مهمة لاثاث لطريحتها (٢) . وقد ذكر النمش والحيرة والعجب في

(١) ريبو ، بيكولوجيا المواقف ص - ٧٦

(٢) ريبو ، بيكولوجيا المواقف ص - ٧٩

عداد الاحوال المتوسطة ، الا ان (هوفدينغ) بين ان هناك حيرة ملائمة ودهشاً متافياً . فالرغم من الملاحظات الدقيقة التي جاء بها (ويبر) فاننا نقول ان التحليل النفسي لا يكشف لنا عن احوال متوسطة غالية من اللذة والالم ، بل ان الحوادث النفسية مشتبكة كثيرة العناصر فلا يمكن فصل العنصر الذهني عن العنصر الانفعالي الا بالتعجيد .

٢ - اتحاد اللذة بالالم . - ان الانسان في دائم الاحوال لا يخلو من الم ولذة جسمية ونفسانية من عدة وجوه . ومن احسن الادلة على اتحادهما انقلاب اللذة الى الم والالم الى لذة حتى تأثر احدهما ليس الا نتيجة من نتائج الآخر . والاحساسات الملائمة من لمس وذوق وشم وسمع وبصر تنقلب باستمرار الفعل الى ألم . وذلك نتيجة طبيعية كما سترى للقانون الذي يجعل اللذة في الفعل المعتدل والالم في الفعل الخارج عن الاعتدال . وفي الاحوال النفسية المركبة حيث تشبك هذه الانفعالات اشتباكاً كلياً يظهر اتحاد اللذة بالالم بصورة جلية . فيمكننا ان نقول ان اللذة والالم يوجدان معاً في وقت واحد (١) . وقد اشار افلاطون الى ذلك في كتاب (الفيدون) فقال :

« يا اصدقائي ما اعجب الشيء الذي يسميه الناس لذة وما اغرب اتحاده بالالم . لعل اللذة الانسانية لا تريد ان توجد مع الالم في وقت واحد الا انك لا ترغب في احدهما ولا تحصل عليه الا لتقبض بالضرورة على الآخر . فكان هذين الضدين مرتبطان بقمة واحدة (اي بمبدأ واحد) . ويظهر لي انه لو فكر (ازوب) في

(١) راجع رسائل اخوان الصفا وغلان الوفا . الجزء الثالث . طبعة مصر ١٩٢٨ ص ٥٨١ فصل في لغة وجبان اللذة والالام معاً في وقت واحد . - اعلم ان الانسان في دائم الاوقات لا يخلو من الم ولذة جسمية وروحية من عدة وجوه . مثال ذلك ، الانسان يرى مصعوبة وهو على خيانة قسره وروبه له ويلتذ بها وتحمه خيافته ليرتوئله كما قال :

لـ قايست بين جماله وقبحه . - فان الملائحة بالقبحه لا تفي

وكن هو يعمل عملاً منها لمصانة شاة يرجو عليها ثواباً جزيلًا واحمره وانفة فهو يجد المأمّن منه التمتع ولذة وفرحاً لما يرجو من ثوابه . او كن سكين منه وجع العين وحسرت حمره فانه يجد المأ وراثة في وقت واحد »

ذلك لأف منه اسطورة وقال انت الاله اراد ان يصالح هذين العنوين فمجزع
عن التوفيق بينهما ولذلك فهو قد ربط احدهما بطرف الاخر فلا يظهر الاول
الا ليقبه الثاني من الهواه . هذا ما بدا لي ، لان ألم الوثائق الذي كنت اشعر به في
سابق قد اضيقه الان لذة . (١)

فالالم يتلو اللذة كما يعقب الليل النهار وهما بمزوجات معاً امتزاج المساء
بالراح فلا يمكن الحصول على لذة محضة تامة لا يشر بها الم الا اذا اتسقت
وظائف الحياة اتساقاً مطلقاً ، وهذا محال ، وكذلك لا يمكن ان يوجد ألم خال من
اللذة لان ذلك يقتضي خروجاً مطلقاً عن الاعتدال الطبيعي ، ولا يتم ذلك الا اذا
فسد الموجود الحى واتحل تركيب الجسد ، فاللذة والالم موجودان معاً . لان مزاج
الجسد يرجع في كل وقت الى الاعتدال ثم يخرج منه . فقد ذكر (رابليه) Rabelais
ان (غارغاتو يا) حزن لموت زوجته وفرح في الوقت نفسه لميلاد (بانتاغروث)
ابنه ، وبكى كالبرة ثم ضحك كالعجل ، وعلى هذا القياس حكم سائر الالام والذات
الجنسية والنفسية .

فقد تتحد اللذة الجنسية بالالم النفساني او بالعكس ، مثال ذلك : الجنسي
الجريح ، يتألم من جراحه وهو على فراشه فيسره بدمه عن نار المعركة . وقد تتحد
اللذة الجنسية بالالم الجنسي ، مثال ذلك : لذة الجريح الذي يحك جرحه ويحد في
ألمه لذة . وقد تتحد اللذة النفسانية بالالم النفساني ، مثال ذلك : ابتسامة (آندروماتك)
وعيناها مغرورتان بالدموع عند ما عهد اليها زوجها هكتور بولدهما قبيل ذهابه الى
الحرب . وكالمعاشق يسره عذاب الحب والشاعر يجد الراحة في سويله قلبه .

٣- تختلف الذات بعضها عن بعض بالكيفية من الوجهة النفسية والاخلاقية
معاً ، فمنها ما هو جنسي ومنها ما هو نفسي ، ومنها ما هو نبيل شريف ومنها ما هو
خسيس دنيء .

وتختلف ايضاً بالشدة . فقد تكون اللذة خفيفة وقد تكون قوية او معتدلة .
وقد يكون الالم ضعيفاً وقد يكون شديداً ، فتختلف شدة الذات والالام اذن بحسب

الاستعداد والسن والمركز الاجتماعي وتتنوع الانسان وطموحه .
وقد تكون مدة اللذة قصيرة وقد تكون طويلة ، وقد تنقلب بالاستمرار الى
آلم وكذلك حكم الالام من جسيمة ونفسانية . فالدغرة مثلا تكون في اولها
ملائمة لانها تنقلب الى آلم بعد مدة قصيرة . وعلى عكس ذلك التكرار فهو يقلب
الاحساس الممتلئ الى احساس ملال . واسمى هذه اللذات المتولدة من تكرار الفعل
باللذات المكتسبة . مثال ذلك شارب التبغ يجد في اول الامر متاعاً ثم ينقلب
إحساسه بعد التكرار الى لذة مكتسبة (١) .

والعادة أيضاً تخفف من شدة اللذات والالام لانها تضعف الحساسية وترى
الفاعلية . فاللذة التي نجدها في مشاهدة منظر طبيعي جميل لا تبقى على حالها بل تخف ،
وقد نستحسن القبح بعد معاشرته بعض زمن ولا نشعر بمناقاة فبحه لطبيعة الجمال
التي تنوق اليها .

واللذات والالام نسبية يزيد وضوحها التضاد ويقوي أثرها التباين .
فكلما كانت اللذة شديدة كان الألم الذي يتلوها قوياً والعكس بالعكس . فلا تسلط
بالاستدفاء الا اذا كان البرد شديداً ولا تألم من حياة الجود الا اذا ألفنا حياة
النشاط . فكلما كان جوعنا شديداً كانت لذتنا بالاكل أقوى . فاللذات والالام
خاضعة لذن لقانون النسبية Loi de relativité .

٢- في اولية كل من اللذة والألم

هل اللذة خروج من الألم ام الألم خروج من اللذة ، أي مأساوي وأبهما إيجابيا ؟

١- رأي المتشائمين . - يقول المتشائمون : الألم وحده من طبيعة إيجابية
وهو أساس الحياة الدنيا . وهي فاسدة لانها شقاء دائم من المهد الى اللحد . اولها
عناء وآخرها فناء ، فلا يزال الانسان فيها يحارب الالام من جسيمة ونفسانية فلا
يظفر بلذة وهمية الا عند نسيانه شقاء الحياة وابتعاده باحلامه عن حقيقة الوجود .
لذن فطبيعة اللذة سلبية لانها لا تحصل للنفس الا عند خروجها من الألم .

يستند أصحاب هذا الرأي الى كثير من الأدلة الاخلاقية والنفسية . فلنقتصر هنا على ذكر الأدلة النفسية فقط :

(١) يقول (ايفوروس) : الحياة رغبة وشهوة والرغبة تنبؤ من الم الحرام والعدم . فالحكمة كل الحكمة في امانته الرغائب والشهوات لان السعادة في الجمود وفقدان الشهوات وبطلان الالم .

(٢) ويقول (كانت) : الحياة جدوجهاد ، والجهد يبعث الالم .

(٣) ويقول (شوبنهاور) و (لوباردى) : الحياة كلها قلق واضطراب لانها اسف على الماضي وسخط على الحاضر ونزوع بالامال الى المستقبل وكلما تحقق الامل صار المستقبل حاضراً ولم يرض الانسان به . . فلا وجود للذة المحضة التي لا يتو بها الم ولا رغبة

الا انما الدنيا تضسارة ابك اذا اخضر منها جانب جف جانب
هي الدار ما الامال الا لجرائم عليها ولا الذات الا مصائب (١)

٢ - رأي المتفائلين . - وهو ضد مذهب الشاؤم لان اصحابه يقررون ان طبيعة اللذة ايجابية وان الالم مشتق منها . واليك بعض ادلتهم

(١) لا يوجد الالم الا في الرغائب التي لم تتحقق والشهوات التي لم تسرك . فالجوع في اوله شهوة لذينة وحركة ملائمة تنتهي بلذة الاكل وراحة الشبع .

(٢) ليس كل جد مؤلماً ولا كل جهاد مضياً . بل الجهاد المعتدل ملائم للذة و موافق لفاعليتها ولا يصبح ألماً الا اذا كان مخالفاً للطبيعة وخارجاً عن الاعتدال

(٣) القلق مرض ولا وجود للاضطراب في حالة الصحة ، والحياة الممتلئة تمتعنا من الاسف الدائم على الماضي . اضف الى ذلك ان بعض الذات حال من الالم كالذة التمتع بالطيب والمنظر الجميل برهة قصيرة من اوقات فلتسى بها مناعب الحياة كلها . فاللذة اساس الحياة وخصوصاً اللذة الطبيعية التي تنشأ عن الفعل .

٣ - النتيجة . - وجملة القول في ذلك ان المتشائمين يجعلون الالم ماعية اللذة والمتفائلين يجعلون اللذة اساس الالم . ولو كنا نريد الان مناقشة هذين المذهبين لكاننا آراءهما الاننا جئنا بهذا المقابلة لنتبين ان كلا من الالم واللذة ابتدائي اولي وان

(١) ابن عبد ربه ، العقد الفريد جزء - ٣ ، ص - ١١٥

طبيعة كل منهما إيجابية ، وليس ظهور اللذة بعد الألم دليلاً على أن اللذة تتولد من انقطاع الألم لحسب ، بل أن لكل واحد منهما شروطاً خاصة به ، فليس الألم فقدان اللذة ولا اللذة فقدان الألم وسيوضح لك ذلك عند البحث في طبيعتهما .

٣ - شروط اللذة والألم

تكلمنا عن ماهية اللذة والألم وقلنا أن اللذة لا تتولد من انقطاع الألم لحسب ، بل أن هنالك شروطاً خاصة بكل منهما . فهل يجوز البحث في شروط اللذة والألم بصورة عامة قبل التفريق بين الذات والألام الجسدية والنفسانية وهل يعقل أن تكون لذة الأكل من طبيعة لذة الثواب وراحة الضمير ؟

١ - العلماء لا يفرقون بين الجسدي والنفساني من الذات والألام إلا بحسب الظاهر والشروط الخاصة ، لأن طبيعتهما الأساسية واحدة فلا تختلف شروط لذة الثواب عن شروط لذة الأكل إلا من حيث الاشتباك والتركيب (١) ولربما كان الوم في اختلاف طبيعتهما ناشئاً عن الفرق بين اشتباك شروطهما . فالفرق عظيم بين اشتباك شروط لذة الأكل وشروط لذة الثواب . إلا أنك إذا قابلت لذة الأصوات والألحان بلذة اندسج وثناء وما شاكلها من المفردات بطريق السمع وجدت المماثلة بينها قريبة لأن الفرق بين اشتباك شروطها قليل .

٢ - أن لكل من الذات والألام الجسدية والنفسانية شروطاً عامة تجمعها وشروطاً خاصة تختلف بها . فمن ذلك أن الذات والألام تابعة لأفعال الجسد ووظائفه الآلية ، أما الذات والألام الروحية فناشئة عن فعل النزعات النفسية فتعني عند مقابلتها بعضها بعضاً فتنبه إلى هذه الشروط الخاصة وتهمل الشروط العامة .

٣ - ينتج عما تقدم أنه لا فرق بين الذات والألام الجسدية والنفسانية من حيث الشروط العامة أي بالنسبة إلى قوانين الحياة الانفعالية . فالملائم الجسدي يختلف عن الملائم النفسي بنوعه الانفعالي لا بطبيعته ، فلا فرق في الماهية كما يقول (ريبو) بين ألم البأس وانقطاع الأمل الذي ذكره (ميكل آنج) في مقطعاته والم

البشور والتعامل ، (١) بل ان طبيعة كل منهما هي عين طبيعة الاخر . ونحن ذا كرون الان قسمنا من هذه الشروط الفيسيولوجية والنفسية العامة التي تدل على ان طبيعة الجسماني من الذات والالام لا تختلف عن طبيعة النفساني الامن حيث اللون الانفعالي والصفات الخاصة .

١ - الشروط الفيسيولوجية

ان هذه الشروط الفيسيولوجية مهمة جداً ، لانها خارجية محسوسة وهي اقرب الى البحث العلمي من الشروط النفسية الداخلية

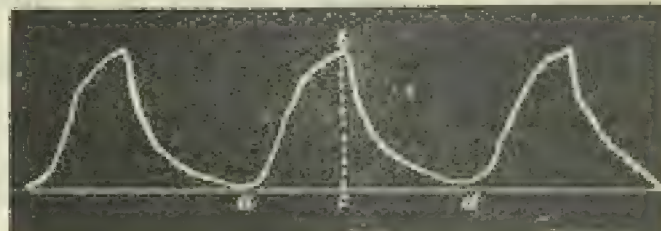
١ - فمن هذه الشروط ما يبارن الذات والالام من التبدلات العامة التي تحدث في المجموع العصبي . وهي لاتزال غامضة حتى اليوم ، لان العلماء لا يزالون مختلفين في امرها . فمنهم من يقرر وجود حس خاص يسميه بحس الالم ، ومنهم من ينكر ذلك فيعزو حدوث الالم الى شدة تآثر الاعصاب الحسية بالجملة (ريشه) . فكلما خرج تآثر الاعصاب عن حد الاعتدال تولد الالم . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن الحواس . وقد قرر بعض العلماء ان الذات والالام تنشأ عن عمل النخاع الشوكي وخصوصاً البصلة الدماغية التي يسمونها بالنخاع المستطيل فهي تلعب دوراً هاماً في الحياة الانفعالية . اما الملح او المادة السنجابية الموجودة على سطحه فليس له في حدوث الانفعالات الا عمل قليل لانه مركز الافعال الذهنية العالية . وللمزاج والافرازات الداخلية كما رأيت تأثير في التزعجات والميول والتهيجات .

٢ - ومن الشروط العامة اختلاف القوة والطاقة باختلاف الالذ والالم . فالحالة الملائمة تولد القوة وتزيد الفاعلية الجسدية والذهنية . والحالة المناقبة تنقص قوى الحياة وتبعث على التخطاها . وقد اثبت (فره) Féré (٢) بتجارب مقياس القوة التي قام بها ان القوة تزداد في الالذ وتنقص في الالم . ولكن هذه التجارب المبهمه لم تدل بعد على صحة هذا الامر الا في خطوطه العامة . وسيتجلى لك ذلك بعد قراءة الفقرات الآتية .

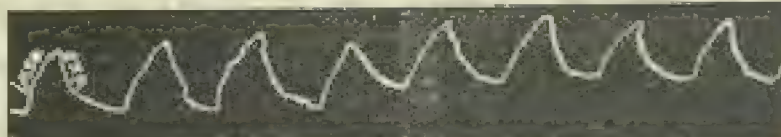
(١) ريو ، بيكولوجيا المواطن ، ص - ١٣

(٢) فره (Féré) ، الاحساس والحركة ، Sensation et mouvement

٣ - لقد دلت التجارب على أن الحالات الملائمة مقرونة بازدياد المبادلات العضوية . فاللثة تقوي الدورة الدموية وخصوصاً في الرأس ، فيزداد لمعات العينين ويكثر تقلص القلب وتقبضه ، أما الألم فيؤخر الدورة الدموية وينقص عدد ضربات القلب ، حتى لقد يؤدي في بعض الاحوال المنطرة الى الاغماء - اللثة تقوي النفس وترفع حرارة الجسد والألم يوقفه فتتوقف تفحات الغاز الفحفي المنتشرة في الزفير وتضعف حرارة الجسد (١)



١



ب



ج

(شكل ١٦) بعض الخطوط البيانية الدالة على تغير النفس

أ - النفس الطبيعي ، ١٥ مرة في الدقيقة ب - النفس في السرور ، ١٧ مرة في الدقيقة ج - النفس في الحزن ، ٩ مرات في الدقيقة .

(تقلاص دوماً)

اللثة تزيد فعالية الهضم فتستفيد كل اجزاء الجسد من الغذاء وتبقى صحية . وقد قيل ان السرور غذاء للنفس ، لانه يساعد على الهضم فيحفظ الشباب ويطيل العمر (لانج) .

(١) قال (منتفرا) : « ظننت ان الألم قد يكون مصحوباً بازدياد الحرارة ، لان العمل العضلي يكون شديداً في الآلام الشديدة » ولكن تجربتي التي فت بها على نفسي وعلى الحيوانات اثبت لي عكس ذلك تماماً « راجع ريبو . سيكولوجيا العواطف ص - ٣٠ »

وعلى عكس ذلك الالم فهو يوقف شهوة الاكل ويمنع الافراز ويؤخر فعل الهضم ويفسد الغذاء . وكثيراً ما يشيب شعر المرء لحول المصائب الشديدة لان شدة الالم تمنع اجزاء الجسد من الحصول على غذائها الطبيعي . وقد دلت التجارب على ان هذه النتائج تنشأ عن اسباب كيميوية فالالم يغير تركيب الدم فيسعمه بسوء الغذاء وامتناع المواد التي لم تهضم جيداً . وقد يتولد من ذلك سموم موضعية او عامة تورث الاستعداد للأمراض فهي بمثابة مخاطر تساعد على تفريخ الجرثيم الوبائية . ودلت تجارب (ليمان) (١) ايضاً على ان الاحوال الملائمة تبعث على تكاثر النبض وازدياد حجم الساعد وانبطاط الصدر أثناء التنفس . وبالعكس كل ما يسبب الالم يؤدي الى ضد هذه النتائج .



ا



ب



ج

(شكل ١٧) رسم النبض

ا - النبض في الحزن المتفعل ، ب - النبض في الحزن الفاعل ج - النبض في السرور
(تقلا عن دوماس)

٤ - اللذات والالام مصحوبة بتبدل الحركات فاللذة تزيد الحركة والالام ينقصها . فمن سره امر بضحك ويغني ويصرخ ، حتى لقد شبه السكران في عربده . وقد حكى عن الكهاوي* (داوي) انه رقص في غيظه حينما اكتشف اليوناسيوم ، وبعث الفرح ارخميدس على الخروج من الحمام عارياً . اما الالم فيتجلى بظاهرتين متباينتين

(١) ريو، بيكولوجيا العواطف، ص ٤١

فالما أن يكون منفعلا ، وأما أن يكون فاعلا ، فإذا كان منفعلا كان صاحبه عديم الحركة
فأفقد النشاط كأنما هو بالي الجسم بالهم والوهن والضعف ، وإذا كان فاعلا كان صاحبه
كثير الحركة والتشجيع والتفليس ، شديد الارتعاش والارتجاف والارتجاف ، فيرفع
صوته ويمزق جيبه ويكسر ما تقع عليه يده ، وهذا نوع من الاسراف يصبح الشخص
على اثره فقيراً غائراً المزوم منهوك القوى



(شكل (١٨)

ظاهرة من ظواهر الألم الجسماني

(نقل من دولس)

وقد ذكر (كابايس) (١) أن الحيوان إذا وجد ألماً بتقلص حتى يصغر سطحه
الخارجي ، وأنه إذا وجد راحة ولذة انبسط وانجه نحو المؤثر . وبين (ييرون) (٢)
أن التلذذ بالشيء يبعث على اشتهاه والولوع به والميل اليه والبحث عنه ، وأن الألم
يبعث الحيوان على كراهة الشيء المماثل فينبض ويتعبد عنه . وقد دلت تجارب
(مونستر برغ) Münsterberg على أن الحالات الملائمة تكثر حركات الانبساط

(١) كابايس ، علاقة الجسد بالنفس ، المطبعة الثانية

(٢) (هنري ييرون) Piéron علم النفس التجريبي ص ٤٦

الصادرة عن المركز وتقلل حركات الانقباض المتجهة اليه. اما نتائج الالم فهي على عكس ذلك تماماً .

ب - الشروط النفسية

ماهي العوامل النفسية المقارنة لحدوث اللذة والالم ؟ لقد دلت مقاييس ازمة الحوادث النفسية على ان الاحوال الملائمة تبعث على تناقص زمان الانعكاس (ص - ١١٦) فيكثر تداعي الافكار وتزداد القاعلية النفسية ، اما الاحوال المتنافية فتبعث على ركود الذهن وجموده وتباطئه



(شكل - ١٩)

قياس زمان الانعكاس

(تقلا عن كوبلله)

ولكن هل توجد الحوادث الانفعالية في النفس مستقلة عن العوامل الذهنية قال (لهمان) : لا يوجد حالة نفسية محضة الانفعال . بل الحالات الفكرية . مقارنة دائماً للذة والالم . (١) وقد وافقه على ذلك اكثر علماء النفس . لان الانفعال مهما يكن محضاً فالتحليل النفسي يكشف غالباً عن جوق من الاعتقادات والافكار والذكريات والتصورات الممزوجة معه . وقد رأيت انه لا وجود للحدوث النفسي المفارق لغيره بل ان كل حالة نفسية هي خلاصة عوامل عديدة . الا ان (رييو) خالف لهمان في ذلك وزعم في كتابه بيكولوجيا العواطف ان

(١) ريو ، بيكولوجيا العواطف ص - ٧ .

هناك حوادث نفسية محضة الانفعال . مثال ذلك :

- (١) لذة الحشيش والافيون وحبور الخيل العام (١) وتلج السل وسكرة الموت
- (٢) الحزن العميق الذي يتقدم بعض الامراض العقلية من غير ان يعرف المريض له سبباً .

- (٣) الخوف غير المعقول والرعب الذي لا مبرر له
- (٤) الاضطراب الذي لا يمكن تعليقه بسبب معقول كغضب المصابين بالامراض العصبية .

ولكن الرأي لم يستقر على هذه الامثلة التي جاء بها ريبو ، لانها مأخوذة من علم امراض النفس . فهي لا تقيم البرهان على ان الحوادث الانفعالية المحضة موجودة في الحالة الطبيعية . اضف الى ذلك ان فحص هذه الامثلة لا يؤيد رأي (ريبو) فاغتياب الحشيش والافيون والخيل العام لا يخلو من الافكار والتصورات ، لان الحشاش تاجر او هام واحلام لذينة ، والمصاب بالخيل العام يوسوس له شيطانه بالثروة والقوة ، فيتصور انه عظيم وانه قوي وانه غني . والواجم تشعبه المغموم وتوزعه الفكر فيعمل حزنه العميق باسباب لا حقيقة لها ، الا انه كثير النصور ضائق الذرع بكآبه . فكل حالة انفعالية مصحوبة اذن بحالة عقلية . وكلما كثر العامل الانفعالي قل العامل العقلي والعكس بالعكس . فالسرور العظيم والحزن العميق يمتعان التأمل . والفكر العميق ينقص الانفعال ، اذن فكل حالة نفسية هي معرفة وانفعال معاً .

وقد يلحق النفوس لذات وآلام في اعتقاداتها ومعارفها ، فاذا كانت الفعل مطابقاً للرأي وجدت النفس فيه لذة واذا كان مخالفاً له وجدت فيه المأس . وسيوضح لك ذلك عند البحث في طبيعة اللذة والالم .

٤ - طبيعة اللذة والالم

فرغنا من ذكر شروط اللذة والالم ورأينا ان الذات والالام لا تغلو من الاحوال الفاعلة والاحوال الذعنية الفكرية ونريد الآن ان نبين طبيعتها والى اي عنصر من هذه العناصر يمكن انحلالها .

(١) الخيل العام (Paralyse générale)

أ - المذهب الذهني

المذهب الذهني يريد تحليل الحوادث الانفعالية بحوادث فكرية تتحلل اليها .
ولذلك قال اصحاب هذا المذهب ان الذات والآلام ناشئة عن الاعتقادات
وان العواطف مبنية على الافكار والتصورات . فاللذة هي الشعور بالكمال
والآلم هو الشعور بالنقصان ، فاذا كنت تعتقد ان في قراءة هذا الكتاب
الصعب كآلام نفسي وجدت في قراءته لذة بالرغم من صعوبة . واذا نظر
المصور الى اثره فألماه دون ما كانت يتصور من الكمال وجد في النظر اليه آلاماً .
فالذات والآلام تابعة للاراء والاحكام . والحالات الانفعالية هي احكام فيهم
مبهمة .

يرجع القول بهذه النظرية على زعم بعض المؤرخين الى (ديكارت) لانه
قال : « اساس رضانا شهادة الشعور الداخلي بحصولنا على شيء من الكمال (١) » ، وقال
ايضاً في كتاب الاهواء : « السرور هو تهيج دلائم للنفس يبعثها على التلذذ بالخير الذي
تمثله تأثيرات الدماغ لها . والحزن هو ضئي مناف يبعث النفس على الشعور بمضض
الشر والنقصان كما يتفله اليها تأثير الدماغ » (٢)

ولكن ديكارت فرق بين الذات والآلام الجسمية والنفسانية . وتدل قرائن
كلامه على انه لم يرم تحليل الذات والآلام الجسمية .

وقد حذا (لينين) حذو ديكارت فقال : « اظن ان اللذة هي الشعور بالكمال والآلم هو
الشعور بالنقصان » (٣) ثم ابلغ (وولف) احد تلاميذ (لينين) هذه النظرية الى
اقصاها فزعم ان اللذة والآلم يتولدان من التأمل في الكمال او في عدم الكمال .

فالمذهب الذهني يبين اذن ان للرأي والفكر اثرأ عظيماً في حدوث اللذة والآلم
وهذا مطابق للحس المشترك (Sens commun) . فسماعتنا وشفافونا ناشتان عن
آرائنا . والانسان سعيد ما دام يحفل الخطر المحقق به ، حتى لقد بين المتشائمون ان

(١) رسائل ديكارت الى الاميرة العسكيات مجلد - ٤ - ص - ٢٨٤

(٢) ديكارت، كتاب العواطف ، جزء - ٣ - ف ٩١ - ٩٢

(٣) لينين ، التجارب الجديدة في قلب البشري

عقل الإنسان وعلمه وتقدمه و ذوقه مدعاة اللام والشفاء . فكلما ازداد علم الإنسان اتسع افقه ورأى اشياء جديدة فبيعت مثلثة الاعلى عن الواقع وشقى بعلمه حتى لقد قال المتشائمون : من اراد اسعاد الناس فلا يعلمهم ، لان العلم باعث على الشقاء (١) وعلى ذلك فاذا كان العلم يشقينا فخير لنا ان لا نعلم (٢) . ونحن حقيقون بان نعم في الجهل والادراك المهم . ولكن من ذا الذي يريد ان يفرق في العماية وينعم في الجهالة كل منا يريد ان يعلو في افق المعنويات ويوسع ساحة بصره . كل منا كاقبال وبنان جديد بهذا العلم الشريف . (٣) .

(١) قال رينان في كتاب مستقبل العلم : *Avenir de la science* ص ٢٢١ - ٢٢٢ « نعم ، انا اعتقد ذلك ، ان الخاملين اكثر قسرا سعاده . ولكن هل يدل ذلك على ضرورة عدم الارتقاء بغيرهم . ان هؤلاء المذكين سيصبحون اشقياء حينما تفتح اصرارهم . ولكن غاية الحياة ليست بالسهولة بل هي الشك . ولهذا كما للفرح سقى في هذا العلم الشريف »

(٢) قال لينين ما خلاصته : « ولذلك فان الخالق الانساني الحكمة قد خلقنا على هذه الصورة لخيرنا . فارد ان نكون غالباً في الجهل والادراك المهم ، حتى نعمل بالفرصة مسرعين من غير ان نرتجنا احساسنا بالاشياء التي لا نرضينا . وهي اشياء ليس بمشهور الطبيعة ان تستغني عنها لانها تريد بها تحقيق غايتها . فكم حشرة تنلغ من غير ان تعلم ولو كانت عيوننا اقوى مما هي عليه الآن لرأينا كثيراً من الاشياء الخفية ، الجارب الجديدة في قلب البشري ، ص ١٢١ .

(٣) قال ديكارت : « لقد تخالفتي الشك احباً ما فسامت نفسي ، هل بفضل ان يكون الانسان مسروراً راضياً بامواله التي يخيل اليه انها اكثر واعظم مما هي حقيقة ، وجاهلاً لا يتوقف على معرفة ما ينقصه ، ام هل يجب عليه ان يكون اكثر ملاحظة وعالماً ليعرف قيمة ما عنده وما عند غيره فيصبح بذلك حزيناً لو كانت اعتقد ان الخير الاعلى هو السرور لما ترددت في انه ينبغي للانسان ان يسعى لجعل نفسه مسروراً مهما يكن ذلك غالباً ، ولجذبت قساوة الذين يغفلون همومهم والاهم بالخير او بخدونها بالنفع . والمكنني اميز الخير الاعلى الموجود في ممارسة الفضيلة - او (وهذا عين الاول) في امتلاك كل الكمالات التي تكسبها بحرية الاختيار - عن وطأ النفس وسرورها الذي يعقب هذا الكسب ، ولذلك فاني بعد ان رأيت ان معرفة الحقيقة - وان كانت مضادة لمعتقدنا - اكثر كمالاً من جهولها ، اقول خير للانسان ان يكون قايلاً للسرور وان يكون كثير المعرفة - بل ديكارت ان الاميرة الهباتك ، مجلد ٣٠٤ - ٣٠٥

وقصارى القول ، فالذهب الذهني يجعل الاحوال الانفعالية مبنية على الرأي والاعتقاد والتصور . ولو حللنا شروط الاعتقاد في حللنا شروط اللغات والآلام لوصلنا الى نتيجة عكس هذه . فليس التامد بالشيء ناشئاً عن الرأي ، بل ربما كان الرأي نفسه ناشئاً عن اللذة والالم . يقولون لي لو لم تعتقد ان الفقر شر لما تألمت منه ، فمالك مبني على رأيك واعتقادك ، ولو كنت رواقياً لما تألمت ، ليكن لك روح ركايات (واخلق) (ايديت) فلا تألم عند ذلك من الفقر ، فالجواب - نعم ، لو كنت رواقياً لما تألمت . الا انني لست رواقياً مادمت انا لم ، فلما ان يكون تألمي من الفقر ناشئاً عن خوفي منه ، واما ان يكون خوفي منه ناشئاً عن المي ، لاشك في اني لم اخف من الفقر الا لانني وجدت فيه مساً والمآ ، فليس المي ناشئاً عن رأي بل ان رأي متولد من المي .

فانت ترى ان الحوادث الانفعالية لا تخلو من العناصر الفكرية ، الا ان ارجاعها اليها مسألة خلافية لم يقم البرهان عليها ، لانها منيعة الطلب صعبة الترام . ولعل هذا التعادل الفكري يصاح للذات والآلام النفسانية اي التهجرات فقط ، ويستتبع لك ذلك عند البحث في نظرية (هربارت) وتعاليله اللغات والآلام النفسانية بالتصورات .

ب . - نظريات الفاعلية

ان عجز النظريات الذهنية عن ايضاح اللغات والآلام بالاعتقادات والافكار حللنا على البحث في طبيعتها من وجهة اخرى اي من وجهة الحياة الفاعلة . وينحصر فلاسفة الفاعلية عندنا في فرقتين : فالفرقة الاولى تزعم ان الفاعلية يسبوع الالم ، والثانية تدعي انها مصدر اللذة . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين .

١ - الفاعلية يسبوع الالم . - رأي (ايقوروس) و (كانت) و (شونهور) : كان ايقوروس (١) يقول الفاعلية علة الانفعال ، والانسان بطبيعته يحب اللذة لانه يجد فيها سعادته ، الا ان اللذة هي فقدان الالم . وهي اما جسمانية واما نفسانية ، ولا قيمة لها الا اذا نسبت الى التعب . اخذ فطيمتها سلبية لانها تتولد من انقطاع الالم . وقد قال (كانت) ايضاً الحياء نضال وجهاد وكل جهاد متعب . اما اللذة فهي انقطاع الالم

(١) راجع تاريخ الفلسفة تأليف بول جات و (ليجيل ساني) ص ٢٨٢ - ٢٨٦

أي ترك الواقع والابتعاد عن الحالة الحاضرة لأن الحالة الحاضرة بؤس وشفاء .
 فالحياة تقتضي الفعل والفعل يولد الألم (١) . ومذهب كانت هذا هو مذهب (فري)
 Verrى الفيلسوف الإيطالي ، فقد كان يقول كما يقول روس أن اللذة ليست حالة إيجابية
 بل هي انقطاع العناء . ثم يزعم (كانت) أيضاً أن اللذة لا تعقب اللذة فلا يمكن إدراكها
 إلا بعد الألم فالألم أساس اللذة هو ضروري للشعور بها وقد أخذ (دوهارتيان) و (شوبنهاور)
 وغيرهما من المثقائين بهذا المذهب واستدلوا به على فساد الحياة وبؤسها فاللذة في
 اصطلاحهم واسطة لأحياء الرغائب وازدياد الآلام . فالجوع أحد الآلام تحس به
 النفس عند غلو المعدة من الطعام ، فينهض الجسد في طلب القوت لينزل عنه الفساد
 وعن النفس الألم ، فإذا سكنت حاجة الأكل وامتلأت المعدة وجدت النفس بذلك
 راحة فتسمى تلك الراحة لذة .

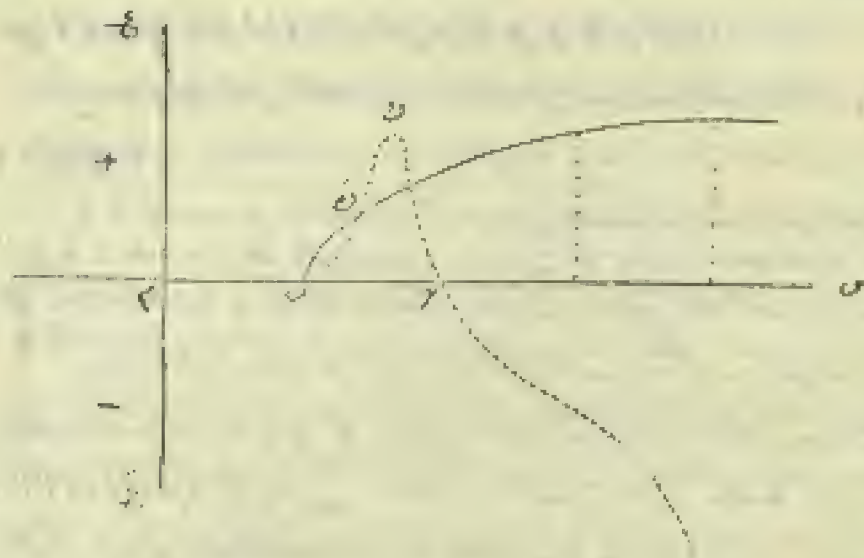
مناقشة هذا المذهب . — لا جرم أن في كلام (ايقروروس) و (كانت)
 و (شوبنهاور) شيئاً من الحقيقة لأنهم ربطوا الذات والآلام بالفاعلية . إلا أن
 النتائج التي توصلوا إليها غير مقبولة ، لأن الفاعلية في زعمهم لا تولد إلا الألم ، ولذلك
 فإما أن يتمتع الإنسان عن الفعل ويحجم عن الحركة ليتخلص من الشقاء فيعيش في
 (نيروانا) البوذيين ويغرق في لذة السكون ، وأما أن يسعى جهده لابتعاد الألم عن
 نفسه فيقتصر الذات ويهيم بها وينتج الإنانية له مسلماً — ثم يقولون إن الحياة جهاد
 وشفاء . ولكن الجهاد قد يولد اللذة فلا يتولد الألم من الفعل إلا إذا طال وخرج عن
 حد الاعتدال . ولشد ما يكون الانقطاع عن العمل متعباً . قال (باسكال) : إذا شكاً
 اليك أحدهم شفاء وتعبه فتركه بدون عمل ، ومعنى ذلك أن البطالة أشد إيلاماً للنفس
 من العمل . أضف إلى ذلك أن اللذة قد تعقب اللذة على خلاف ما زعم (كانت) وأن
 الألم قد يتولد أحياناً من فقدان اللذة . فلا يمكن إذن جعل الألم ماهية الحياة والفاعلية
 ٢ — الفاعلية ينبوع اللذة . — لقد أجمع علماء النفس اليوم على نفي نظرية
 شوبنهاور وقبول مبادئ أريستو

١ — مبدأ نظرية أريستو : — اللذة تتولد من الفاعلية . قال المعلم الأول :

(١) كانت ، كتاب الأنثروبولوجيا (علم طبائع البشر) قسم ٢ ، ف ، ١٠٩ ، ٦٠

يظهر ان السعادة والهناء لا يكونان الا في الفعل - اللذة ليست الفعل نفسه ولاصفة داخلية ذاتية له. بل هي كمال نهائي يتمم الفعل وينضم اليه كما ان زهرة الشباب تنضم الى السنين السعيدة التي تنعشها - كل عمل له لذته الخاصة وغاية اللذة هي ان تزيد شدة العمل المرتبطة به ، (١)

ولكن اذا كانت اللذة في الفعل فلماذا لا تكون مستمرة ، ولماذا تنقلب الى الالم والتعب بعد استمرار الفعل ؟ - ان في السير على الاقدام لذة ، ولكن المشي اذا طال ولده المأ . الا ان اريسطو لم يقل ان اللذة في كل فعل ، بل قال ان اللذة تتراخى وتنتهي بانتهاء الفعل ، والملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار ، فالفعل شيء والافراط في الفعل شيء آخر . فاللذة اذن في الفعل المعتدل .



(شكل - ٢٠)

الخط البياني المتصل يمثل ازدياد شدة الاحساس والخط المشروط بكـ ح يمثل تغير حالة الانفعال . فالقسم الذي فوق الفاصلة موجب يدل على اللذة ، والقسم الذي تحتها سالب يدل على الالم - فأكبر لذة توجد في كـ و اقلها في ب و ح فاذا قطع خط الانفعال الفاصلة مـ من انقلب لذة الى ألم ، فاللذة اذن في الفعل المعتدل

(١) اريسطو ، الاغلاقي الى تيفو ماسخوس ، الكتاب الثاني ، الفصل الرابع

ب - تصحيح هاميلتون . وقد صحح هاميلتون كلام أريستو بقوله :
 القدرة الكاملة . لا تامة . ولكن ماهي القدرة الكاملة ؟ القدرة لان تكون كاملة الا اذا
 كان المقدار المصروف منها معادلا للمقدار المدخر من غير زيادة ولا نقصان .
 فالنتيجة تتبع كمية الفاعلية المصروفة وشدة المؤثر . وقد قال سبسر : « اذا وضعت
 الالام السلبية المتولدة من الاحتياج وفقدان العمل في طرف ، وجعلت الالام الايجابية
 الناشئة عن ازدياد الفعل في طرف آخر . كانت اللذة مطابقة للأعمال المحصورة بين
 هذين الطرفين (١) فهناك آلام متولدة من فقدان الفعل كالاحتياج الى الصوت
 بعد السكوت الطويل والاحتياج الى النور بعد الظلام العميق . والاحتياج الى الحركة
 بعد السكون وهناك آلام متولدة من الافراط في الفعل . كالخاجة الى السكون بعد
 الضجة . والحاجة الى العمل بعد الراحة الخ اذن فاللذة محصورة بين الممين
 فهي لا توجد في الافراط ولا في التفريط بل هي في الفعل المعتدل .

ج - ماهو الفعل المعتدل . - كيف يمكن تعيين هذا الفعل المعتدل ؟ - قال

(ريو) (٢)

« اذا كان معنى هذه الفاعلية كمية كبيرة من العمل الحادث . كانت اللذة نابعة عن نقص القدرة
 الموجودة في الجسد - كما قال (توندودون) - هي عن فقر ومسا مائتة التجربة . اذ
 فهي ازدياد هذه الفاعلية هو ان لا يصرف العمل الحادث قدرة لاستطيع الافعال المعترية توليدها »
 و بعبارة اخرى يجب ان تكون كمية الفاعلية المصروفة أقل من التعويضات التي
 يستطيع الجسد ان يحدثها في كل وقت . وقد قال (لودانك) (٣) الفرق بين الابدان
 والالات ان فاعلية الابدان باعثة على النمو . لانها خاضعة لقانون
 « التمثيل الوظيفي » Assimilation fonctionnelle اما فاعلية الات فتبعث على
 ذوبانها وانكاسها بالحك والدلك . وعلى ذلك فانه يجب تحديد الفعل المعتدل بالكمية
 المدخلة الجاهزة لبالكمية المصروفة فقط - حتى لقد قال (غروت) (٤) لا تولد اللذة
 الا اذا وجد معادلة بين القوة الجاهزة والقوة المصروفة . ومعنى ذلك انه يجب ان
 لا تكون الكمية المصروفة اكثر من القدرة التي يستطيع الجسد ان يستغني عنها . وهذا

(١) سبسر ، مبادئ علم النفس ، ص ٢٨٣ « Principes de psychologie »

(٢) ريو ، بيكولوجيا المواقف ص ١٤

(٣) لودانك ، نظرية جديدة في الحياة ، ص ١٥٤ « Théorie nouvelle de la vie »

يختلف بالنسبة الى الاشخاص . فقد تجد اللذة فيها يولمى وقعات لم يحس تلذذ بها أنت . وبعض الناس يتلذذ بالضجة والحركة والصبيد والنور والاطعمة الحارة وبعضهم يتلذذ بالسكون والوحدة والراحة والظلام والاطعمة الباردة . فلكل انسان مقياس خاص به ، واللذة تختلف بحسب طبائع الاشخاص

د - ملاحظة استوارت ميل . - وقد اضاف استوارت ميل الى ما تقدم ملاحظة صحيحة يقول فيها اذا كانت اللذة تنولد من الفاعلية الحرة المعتدلة فلهاذا يكون بعض المؤثرات ملائمة وبعضها منافيا في جميع درجاته ومقاديره . فمن الافعال ما هو ملائم بذاته لاسبيل فيه الى الالم ، ومنها ما هو مناف لاسبيل فيه الى اللذة . ان حياة التأمل والتفكير لذيدة ليس فيها افراط ولا تهريط ، فكما ارضيت مبلك بلذة تولد فيك ميل آخر وحاجة للذة ثانية . فلا يمل الانسان التأمل ولا يؤلمه البحث عن الحقيقة ، ولا يفتنع بها انكشف له من بدائع الفن وما فعل من الخير . اذن فيجب النظر في طبيعة الذات والالام الى كيفية المؤثر ونوعه لا الى كميته فقط . ويمكن تعديل نظرية أربسطو على هذا الشكل : اللذة في الفعل المعتدل ، وهذا المقدار من الفعل يختلف بحسب طبائع الاشخاص وكيفية المؤثر

هـ . - منافسة هذه النظرية : يقتصر هذا التعليل على وصف ما يجري في النفس من غير ان يوضحه ويعلله باسباب معينة . يقول هاملتون : اللذة في القدرة الكاملة ولكن ما هو مقياس القدرة الكاملة ولماذا تنولد اللذة من الاعتدال في الفعل ؟ فاذا قيل ان من خواص المشاعر ان تدرك اللذة في الاعتدال وان ذلك متعلق ايضا بكيفية المؤثر قلنا هذا لا يبرر الامر الاشبهات في شبهات وظلمات فوق ظلمات . قال فكر لا يقتنع بتعليل يجعل اللذة متعلقة بخواص المشاعر وطبائع الاشياء (١) لان طبائع الاشياء مجهولة والتعديل العلمي الصحيح هو ربط المجهول بالمعلوم (ص ٦ - ٧)

ان هذه النظرية تعطل كل شيء بلغة الدبول والنزعات لماذا وجدت في شرب هذا النبيذ لذة - لانه وافق طبيعة حاسة الذوق وميله - لماذا وجدت في كثرة المشي ألما - لان كثرة المشي مضادة لراحة الجسد - لماذا ينقلب بعض الذات

(١) راجع استوارت ميل ، فعمس فلسفة هاملتون ص ٢٢٣ - ٢٢٤

الى الم بعد استمرار الفعل — لان الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار .
 لماذا لانكون اللذة واحدة بالنسبة الى الجميع — لان اللذة تختلف بحسب طبائع
 الاشخاص ونزعاتهم .

وعلى ذلك فان وراء كل لذة نزعة . فالمعشاش حاجة يانهب بها الجسد فلا
 تسكن الا بشرب الماء فتجس النفس عند التهاب حرارة العطش الماء وعند سكونها
 راحة فالنفوس تجد لذة عند تناول الغذاء وهو نزعة طبيعية تحت الانسان على ما يصلح
 للجسد حفظاً لمادة بقائه .

الا ان هذا التعليل ناقص ، لان الانسان لا يطلع على ميوله ونزعاته الا بواسطة اللذات
 والآلام . فكيف اعلم اني اميل الى هذا الامر اذا كنت لا اجد فيه لذة . ان الميول
 والنزعات اكثر غموضاً من اللذات والآلام . ولولا ذلك لكان في تعليل الثانية
 بالاولى شيء من العلم . لان التعليل العلمي هو ربط الحوادث العامضة بالحوادث
 الواضحة الا ان النزعات خفية لا نستطيع الاطلاع عليها رأساً بالحدس النفسي .

نحن لانكر الميول بل نعتقد ان الانسان هو اضعاف ميول ونزعات ملازمة
 لكيانه النفسي والفسيولوجي معاً . الا اننا كما ذكرنا لاندرکها مباشرة بل نستدل
 عليها باللذات والآلام فهي اذن غير ظاهرة . ولولا ذلك لكان تعليلنا عالياً . نعم
 ان اللذات تنشأ عن النزعات الراضية والآلام عن النزعات الساخطة . الا ان تعليل الحوادث
 الانفعالية الظاهرة باخرى خفية لا يصح الا اذا كان هذا الحقي معلوماً لدينا .
 ولكن ماهي الوسطة لمعرفة النزعات ؟ لا يمكن تحديد النزعات ومعرفة
 بصورة ثابتة الا اذا استبدلنا الطريقة الشخصية بالطريقة الموضوعية واضفنا الملاحظة
 الخارجية الى الملاحظة الداخلية ، وعند ذلك يمكن تعريف النزعات بصورة علمية
 على الطريقة التي انتهجها فلاسفة التطور .

٣ — العوامل الحيوية ونظرية التطور . — قلنا ان علم النفس لا يطلع على
 الميول مباشرة بل يدرك اللذات والآلام الناشئة عنها . ولذلك كان علم الحياة اقرب
 الى معرفة الميول من علم النفس لانه يلمقها ببنية الجسد ويعلل بنية الجسد بتطور
 الاجناس الحية . وطريقة علم الحياة (البيولوجيا) طريقة موضوعية على عكس علم

النفس فهو لا يكشف عن نزعة خفية الا اذا دل عليها الم او لذة . اما علم الحياة فيعين شروط البقاء بالنسبة الى كل موجود حي ، ويستلطف منها جملة النزعات والميول (١) .
 يخصص الصحة والمرض والكدن والفساد ويوازن بين حاجات الجسد وآثارها في النفس ، فيجد الذات مطابقة للافعال النافعة والآلام مطابقة للافعال الضارة (٢) .

وهذه المطابقة بين اللذة والمنفعة ، وبين الألم والمضرة ناشئة عن قانون المواءمة Adaptation . وقد قالوا ان الحياة توازن بين الجسد والبيئة . وهي تقتضي المواءمة ، فيتغير الموجود الحي بسبب هذه المواءمة وينقل هذه التغيرات الممكنة الى اعتقاده . والعامل الاساسي في هذا التبدل هو الاصطفاء الطبيعي . وتنازع البقاء ، فلا يفوز الا القوي ولا يبقى الا الانسب وهذا يقتضي مطابقة اللذة للمنفعة . لانه لو وجد في الطبيعة حيوان يجد اللذة فيما يضره والألم فيما ينفعه لهلك وانقرض . فبقاء الانواع الحية دليل على ان حساسية الحيوان وافية من الخطر .

قال هيربرت سبنسر : « اذا استبدلنا كلمة لذة بقولنا هي حالة نسمى لاحداثها وابقائها في الشعور ، واستبدلنا لفظ ألم بقولنا هو حالة نسمى لابعادها عن الشعور ونزعها من النفس ، وكانت الحالات الشعورية التي يسمي الموجود الحي لايقاها مناسبة للافعال الضارة ، وكانت الحالات التي يسمي لابعادها مناسبة للافعال النافعة ، كان هذا الموجود الحي هالكا لا محالة . لانه لا يحتفظ الا بما يضره ولا يهرب الا عما ينفعه . وبعبارة اخرى لم يفز في معترك الحياة الا الاجناس الحيوانية التي تجد الاحوال الملائمة في الافعال النافعة لبقاء الحياة والاحوال المنافية في الافعال الباعثة على انحلال الحياة وفسادها ، (٣) فالتطور يقتضي ان مطابقة اللذة للمنفعة والألم للمضرة .

ب) تعليل بعض الشواذ . — وقد يقال ان المطابقة بين اللذة والألم والمنفعة والمضرة غير نامة لان بعض الحيوانات يأكل النباتات السام . فنقول : ولا تنفق هداية اللذة والألم في الاصطفاء الطبيعي الا مع شروط البيئة التي نشأ الحيوان فيها . فلا يمكن ان يكون للحيوانات الباقية نزعات او ميول متفقة مع شروط لم تشمر بها بعد . ولما كان

(١) هيربرت سبنسر ، مبادئ علم النفس ، مجلد ١ - ص ٢٨٦

(٢) هيربرت سبنسر ، مبادئ علم النفس ، مجلد ١ - ص ٢٨٦

كل نوع مضطراً - عند ازدياد ضغط العدد - الى الانحدار الى الاقاليم المجاورة ، كان لابد له من ان يلاقى في طريقه من وقت الى آخر بعض النباتات والغنائم والاعداء والافعال الطبيعية التي ليس له ولا لاجدائه عهد بها ، فيقدم على هذه الاشياء غير المألوفة وهو غير عالم بتأثيرها . ان الاصطدام الطبيعي يبعث الحيوان على المهاجرة الى الاقاليم المجاورة ، فيجد فيها اشياء يحفلها فيخطئ في التمييز بين النافع والضار .

ج (مناقشة نظرية التطور . - لا يرم ان المطابقة بين اللذة والمنفعة والالم والمضرة مسألة صحيحة بالجملة ، ولا خلاف في ان نظرية التطور لابد ان توضح لنا ذلك بـ ورة علمية . الا ان سينسرح عمل بعض المسائل الاساسية ، التي يجب ضمها الى نظريته .

من ذلك ان نظرية التطور تعد اللذة دليلاً على الموافقة التامة والالم اشارة من امارات المؤالفة الناقصة . والحق عن ذلك بعيد . لان الموافقة التامة كالعادة تؤدي الى الاوتوماتيكية والاشعور . مثال ذلك بعض وظائف الجسد الداخلية (دوران الدم او الافراز او غير ذلك) فهي تتم فعلها بانتظام من غير ان نشعر بها فلا يتشوش عملها الا عند المرض . فمن منا يشعر بكبد وهو يفرز الفليكوجين ، او بقلبه وهو يفتح سداده ويفلقها ، او بدمه وهو يجري في الشرايين والاوردة ، فتحس لا نشعر به . هذه الحركات لانها منسقة في نظام تام . وكلما كان الانساق الحركات منتظماً كانت الموافقة تامة اي لاشعورية . فكان اللذة والالم لا يوجدان الا حيث لم تنظم الحركات اي حيث لم تتم الموافقة . وهذا ما لم يحظر بهال سينسرح لانه ظن ان اللذة في الموافقة التامة ، مع ان الموافقة التامة تنتهي بالاشعور .

والموجودات التي لم تبلغ هذه الموافقة التامة هي الموجودات المتحركة ، لان حركتها تنقلها من وضع الى آخر ومن بيئة الى اخرى ، فتختلف الشروط والمؤثرات بالنسبة اليها . ولذلك كانت حساسية الحيوان باشدة عن حركته ، اما النبات فلا حس له لانه ثابت لا يتحرك . والحجيرة للبيانية محصورة في قفص من السيلوز . فكانها سجين لم تهب لها الطبيعة حيلة التنقل ولا حرية الانتخاب . ولا وجود للحساسية في النبات الا عند انصافه بالحركة ، مثال ذلك بعض النباتات يطبق اوراقه على فريسته ،

وبعضها يغير وضع اوراقه وازهاره دفاعاً عن نفسه، والحساسية داعية اذن الى الفاعلية والحركة .

ولكن اعضاء الجسد لم تتساو في توزيع الحساسية . فسطح البدن اكثر حساسية من داخله حتى لقد يفتك بعض الامراض في الاعضاء الداخلية فتكاد ذريماً من غير ان يحس المريض به مثال ذلك ان السيل قد يغني الرئتين ونحو ذلك فروح تسبج الكبد ولا يشعر المريض بها . وقد نجد الماء شديداً في نخامة بسيطة لا تضر حياة الجسد فلا يمكن اذن اكمال تحليل اللثة والالام الا اذا اوضحنا توزيع الحساسية .

ان توزيع الحساسية ناشئ عن توزيع الاعصاب فسطح البدن الخارجي اكثر عصباً من داخله ، الا الجهاز الهضمي فهو اشته بالسطح الخارجي من حيث ملامسته للمواد الخارجية . ولا يمكن تحليل توزيع الاعصاب على هذه الصورة الا اذا استندنا الى تاريخ نشأة الانواع الحيوانية (الفيلوجينيا - Phylogénie) . ولينا هنا بصدد البحث عن نشأة الانواع وتأثير التطور فيها . واكتنا نقول لا يفوز في معترك الحياة الا الحيوان الذي يرى الخطر فيتعد عنه . لان في عدم الشعور بما تهددنا به الطبيعة ذلاً وموتاً وهذا نتيجة طبيعية لقرينة حب البقاء . ولو قدر لبعض الحيوانات ان تكون اعصابه الداخلية اكثر من اعصابه الخارجية لهلك في معترك الحياة .

وجملة القول ان علم الحياة يساعد علم النفس على ابضاح اللغز والالام ، لان التحليل النفسي لا يكشف لنا عن النزعات الخفية ولا يستدل عليها الا بالذات والالام المنبثقة عنها . اما علم الحياة فيبحث عن النزعات بحثاً موضوعياً فبطابق بين شهوات الجسد وحاجاته وبين حاجاته ونزعاته . فاذا لم ذلك كان تحليل الذات والالام بالنزعات والميول تحليلًا علمياً صحيحاً .

٤ - العوامل الاجتماعية . - على ان علم الحياة لا يضيء الظلمات ولا يزيل كل الشبهات فاذا أراد تحليل بعض الذات المكتسبة عسر عليه الامر وعز الملتمس . لان هناك ميولاً اكدياً اياها الاجتماع . فتعديها على الطريقة الاجتماعية اقرب مثلاً ولا وادنى ملتمساً ، وقد تبين لك سابقاً تأشير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد فما من نزعة مهما تكن اولية الا نجد للهيئة الاجتماعية فيها اثرًا وسفين لك في المباحث التالية

كيف تبعث الحياة الاجتماعية على كبت الميول وتحويلها وتصعيدها (١) وكذا انقشرت روح العمران وتمكنت الحضارة تغيرت البيئة واختلفت نزعات الانسان . ولو ان رجلاً من رجال العصر الحاضر كانت له نزعات العصر الحجري لما استفاد منها قوة ولا جحلاً ، بل لربما بعثت هذه النزعات على الانحراف في سلك النصوص فالانسان مضطرب الى مؤالفة البيئة . الا ان تغير البيئة قد يكون اسرع من المؤالفة ، وعند فقدان المؤالفة يتولد الالم فقد كان للانسان قبل التاريخ ضروب من الحس منفقة مع حياة الغزو والسلب ، ومناسبة الاوضاع الاجتماعية القديمة . فلما نقص الصيد انصرف الناس الى حياة الرعي والزراعة وتكاثروا حتى صاروا قبائل وطوائف عديدة فاضاعوا بذلك نزعاتهم القديمة التي ورثوها عن اجدادهم وارغموا على ضروب من الفعل ليس في سجاياهم الموروثة استعداد لها (٢) . وكما تمنع النزعات القديمة من مؤالفة الحديث وتبعث على الالم ، فكذلك تولد الحياة الجديدة يؤساً وشفاء في نفس الذي لم يستطع ان يخلع الثوب القديم . فقد كان العدل على نمط واحد مكروها في حال البداوة ، فاصبح اليوم ضرورياً للحياة الاجتماعية ، ومع ذلك لا يزال الانسان يجد فيه المأسا لانه لم يتعوده ولما يألّف شروطه بعد .

وجملة القول ان لكل حياة اجتماعية شروطاً خاصة بها فتؤثر في نفوس الافراد وتولد فيها نزعات مكتسبة ، فاذا وافق الفعل هذه النزعات وجد الانسان فيه لذة ، واذا عاكفها وجد فيه المأسا . مثال ذلك ان الميل الى الزينة والحلي ، والتفاخي في طلب المجد عن طريق المراتب الاجتماعية ، ونيل الشهادات والاعلام ، اذا غلبت على الطريقة الاجتماعية كانت اقرب اقياداً واسهل مراماً .

وقد جمعت الحرمة الاجتماعية رغائبنا الطبيعية وحاجتنا المختلفة في مقولات عامة فلو حللنا مثلاً حاجتنا الى المسكن لوجدناها مركبة من حاجات طبيعية مختلفة ، كالحاجة

(١) راجع بحث الميول ، الكبت هو ما يعرف بالة الفرنسية بكلمة Refoulement اي التحويل فيقال كلمة Derivation والتصعيد كلمة Sublimation ويصحح لذلك عند شرح فريود .

(٢) هيررت سبنسر ، ميلادي ، علم النفس ، ص ٢٨٨

الى الملجأ ، والاستشفاء ، والادافاة ، والانس ، وحسن المعاشرة ، والمكانة عند الناس .
 حاجتنا الاجتماعية هي التي جمعت هذه النزعات المختلفة في مقولة واحدة .
 وقد كنا لانعرف مقياس رغابتنا الطبيعية فاصبحت رغابتنا بتأثير الهيئة
 الاجتماعية كميات معينة ، لاننا نقابل بين ثمن الحاجات وشدة الرغائب (١)
 ينتج من ذلك كله ان علم الاجتماع يساعد علم الحياة وعلم النفس على ابضاح
 النزعات المكتسبة وتعايل الذات والآلام المتولدة منها .

• • • ما هو عمل الذة والالام في الحياة

اذا تأملت ما ذكرنا من شروط الذة والالام علمت وتبين لك ان لكل منهما
 دوراً يلعبه في الحياة ووظيفة تختلف عن وظيفة الاخر .
 ١- وظيفة الذة :- فالذة تداء بدعو الانسان الى العمل ، لانها تقوي الميول
 وتغذي الرغائب فتترك الانسان في ظلال الامل ، وتوجهه ان لم يتمتع بها كل التمتع
 فيرغب ثانية في الحصول على لذة اكمل من الاولى - هذا ما بحث فلاسفة الاخلاق
 منذ القدم على القول ان الذة هي غاية الحياة وخيرها الاعلى . حتى انك لتجد مبدأ
 الذة هنا في اسس فلسفة (استوارت ميل) و (سبنسر) . وانما نريد الآن ان نبحث في
 الذة والالام من الوجهة الاخلاقية لاننا سنعود الى ذلك في الاخلاق ، الا اننا نستطيع
 ان نقول : لا يمكن جعل الذة غاية الحياة ومثلها الاعلى ، لانها ليست اساس الفعل
 بل هي كما قال ارسطو كمال نهائي ينضم اليه . فالالام التي توجد لذة في التضحية بنفسها
 في سبيل اولادها لا تبحث بالتضحية عن الذة ، بل عن سعادة اولادها فالذة ساعدت
 على التضحية وجعلتها حلوة ، الا انها ليست علتها المبدية ولا موضوعها . وكذلك
 البخيل الذي يجد لذته في جمع الذهب فهو مولع بالذهب لا بالذة (٢) . اذن فغاية
 الحياة افعل لا الانفعال .

ومع ذلك فالذة دليل يرشد الانسان الى غايته فتحثه على جبرّ المنفعة اليه او
 دفع المضرة عنه ، فتعش قواه ، وتحث نشاطه وتحبب اليه الحياة والعمل . فكلما

(١) كوفيليه ، كتاب الفلسفة جزء - ١ ، ص - ٢٣١

(٢) دوركايم ، التربية الاخلاقية ، ص - ٢٤١ ، ٢٤٢

نصح الانسان في امر وقضى لباته منه وجد فيه لذة ، فتبعته هذه اللذة على الاقدام . وما اقسى الحياة التي يرغم الانسان فيها على العمل بدون لذة . ان حياة المصائب والارزاء ثقيلة الحمل ، ولولا ما يشرف على الانسان من نور الامل لعاش في ظلام ابدي . -
الا ان هذا الدليل كما رأيت ليس صادقا لانه كثيراً ما يقود الى التهاكك . اضف الى ذلك ان اللذة اذا خرجت عن حد الاعتدال انقلبت الى ألم فتضيق الفاعلية وتبعثر النفس وتخط المهمة وتنضب ماء الحياة فيجمد على اثرها القلب وينقلب صفاء الانسان الى كدر وتصبح عذوبة عواطفه شقاء

٢ - وظيفة الألم . - والألم أيضاً نداء يدعو الانسان الى العمل ، وهو نداء يبلغ نصفي اليه بكليتنا فينفع فينا ربح النشاط فتجيب نداه ولا تبطل . - وهو كاللذة دليل أيضاً يرشد النفوس الى حفظ أجسادها وصيانة هيكلها من الآفات العارضة لها . وما زال فلاسفة التقشف يذكرون محاسن الألم حتى جعلوه أساس الحياة الاخلاقية ، لانه يلو النفس فيولد الشهادة والصبر والاخلاص . ولو كان لاحدهم ان ينتخب بين يدي خالقه لفضل الألم على اللذة (١) . حتى لقد قال (موتيه ني) : « الألم اتون تطبخ فيه النفس » وقال (الفريد دو موسه) : « الانسان صانع والألم معلمه » (٢) وقال أيضاً : « لا يعرف الانسان حقيقة نفسه الا اذا تألم . ولا شيء كالألم العظيم يجعلنا عظماء » . فالبلايا هي التي تدبر القاب ويقدر الرزايا تكون المعارف . فالألم إذن خير ، لانه يساعدنا على بلوغ غايتنا ، ولولاه لما ذقنا طعم اللذة الحقيقية ولا تغلبنا على الكسل والجهل ولا عرفنا معنى التعاون والشفقة والرحمة فهو مدرسة الحياة التي تنضج فيها النفس وتنبثق العبقرية ، فالشاعر والمترجم والمصور ظلم أبناء الألم . فحين مدينون له بأحسن آثارهم . واجمل الألحان (٣) واعظم المشاريع الخيرية والاجتماعية .

(١) فرانسيسك بويليه ، اللذة والألم - Franquesque Bouillier du plaisir

et de la douleur 1866 - ثلاث عن كوفيليه

(٢) ألفريد دو موسه ، A. Musset ، ليه نشرين الاول

(٣) ألفريد دو موسه ، سبق

ومع ذلك فالآلم ليس دليلاً صادقاً لآله لا يدلنا دائماً على الضر ولا يرشدنا إلى الوسائل التي تبعدنا عنه . فقد نجد اللذة في الضر والآلم في النافع ، ولا نشعر كما علمت بما يعرض لأعضائنا الداخلية من الآفات المهلكة ، فهل يعادل خطر الداحس شدة الآلم الذي نجده فيه ؟ . وهل يجد المسلول المأسى يتناسب مع النهاب رقيقه ؟ . فنصف إلى ذلك أن الآلم الشديد يعمي البصيرة ويوهي العزيمة ويضني الجسد ويقعد النفس عن طلب المعالي . ألم تر كيف يؤخر الآلم فاعلية الجسد فيضعف العضم ويقلل التنفس . يقولون الآلم نداء يهيب بنا إلى الحركة ، فيرشدنا إلى صيانة أجسادنا ، ويبعدنا عن الآفات المهلكة ، ولو انصفوا لقالوا أنه هو بنفسه آفة مهلكة . . لا يمدح الآلم إلا من لم يحربه . ولكن ، لعل الطبيعة لا تبلغ غايتها إلا به !

٣ - النتيجة . - أن كلا من اللذة والآلم يلعب دوراً كبيراً في الحياة البشرية لأننا نعرف منهما بأخلة حالة أجسامنا وحاجتنا إلى المأكل والسقياق الهواء . فاللذة النفسانية تقربنا من المضبوطة والآلم النفساني يبعدنا عن الرذيلة ويعلمنا الابتلاء والحذر والتبصر (١) وقد نبين لك ذلك عند البحث في العوامل الحيوية ونظرية التطور . وجملة القول أننا نقيد غائية اللذة والآلم بالملاحظات التالية :

(١) أن الشروط العضوية التي ذكرناها تمنع من مطابقة الآلم للضرر مطابقة تامة فقد رأيت أن أعضاء الجسد لم تتوزع الاعصاب على السواء . فالاحساس قوي في الأعضاء الخارجية وضعيف في الأعضاء الداخلية - واللذات والآلام لا تكشف لنا إلا عن الحوادث الوقنية فيترجم الشعور بأدراكه عن أفاعيل الجسد الحاضرة . أما المشاعر التي تتلوها هذه الإدراكات الحاضرة فلا يستطيع الشعور أن يكشف عنها ولا اللذات ولا الآلام مقاديرة على التنبؤ . والعادة كما ذكرنا تخفف الحساسية ، فإذا تكررت اللذات والآلام خفت شعورنا بها ، فلا نجد في الانغماس الساحرة ولا في الإطعمة الطيبة ما كنا نجده فيها من اللذة . وربما كانت العادة هي العلة في فقدان حساسية النفس ودوران الدم وغير ذلك من الأفعال الفسيولوجية ؛ لأنها تتكرر في كل وقت فيؤدي ذلك إلى عدم الشعور بها .

(١) ابن رشد في « أصول الفلسفة » ، ص ٢١

(٢) أن الحياة الاجتماعية أيضاً تمنع الذات والآلام من الدلالة الصادقة على النافع والضار . فتظال الانسان وتشوش نزعاته الطبيعية وتفسد معيار تمييزه بين جر المنفعة الى جسده ودفع المضرة عنه . لانها تستبدل الذات الطبيعية بلذات مكتسبة صناعية ويصبح الانسان بذلك ادنى من الحيوان ، لان الحيوان لا يأكل بالجله الا النبات النافع لصحته اما الانسان فيقسم جسده بالكحول والتبغ والافيون - ومع ذلك فالانسان لم يوافق المدنية الحديثة بعد كل الموافقة لان النزعات التي رفعت شأنه في الجماعات الحربية ، القديمة لم تعد صالحة له في « الجماعات الصناعية » الحديثة . ومع ان العمل الدائم لا ينافي طبع التمدن كما يتناقض طبع البدوي فان الحضري لا يزال يجد في العمل المأ . إذن فالتمطور البشري لم يصل بعد الى غايته .

(٣) ولما كان الانسان يستطيع ان يخلق لنفسه بالتأمل والتفكير حياة روحية مستقلة بعض الاستقلال عن حياة الجسد وحياة الجماعة ، كانت الحياة الروحية التي يسمو اليها ذات نزعات وميول مخالفة لنزعاته الطبيعية الاولى . فبتولد من جراء ذلك نزاع بين المثل الاعلى والواقع ، وتصبح دلالة الذات والآلام على غاية الانسان الحقيقية غير صادقة تماماً ؟



١ - المصادر

- 1 — *Dumas*, Traité, 1, 329-331 et 402-459
- 2 — *Titchener*, Manuel, 150-158
- 3 — *Larguier des Bancels*, Introduction à la psychologie
- 4 — *Spencer*, Principes de Psychologie.
- 5 — *Höffding*, Psychologie, 284-299, 346-355
- 6 — *Dewelshauvers*, Traité 212-267
- 7 — *Warren*, Précis, 266-273
- 8 — *Piéron*, Psychologie expérimentale 45-52 Le cerveau et la pensée.
- 9 — *Léon Dumont*, Théorie scientifique de la sensibilité 1re partie.
- 10 — *Ribot*, Psychologie des sentiments, Problèmes de psychologie affective
- 11 — *Rauh*, De la méthode dans la psychologie des sentiments.
- 12 — *St. Mill*, Examen de la philosophie de Hamilton, 533-534
- 13 — *Descartes*, Traité des passions
- 14 — *Cuvillier*, Manuel, 211-236
- 15 — *Roustan*, Manuel, 144-158
- 16 — *Bandin*, Psychologie, 486-502
- 17 — *Rey*, Psychologie, 337-348
- 18 — *Guillaume*, Psychologie, 75-88.

ويمكن مراجعة الكتب العربية الآتية للاستفادة من الاصطلاحات :

- ١ - الإخوان الصفا وخلان الوفا، جزء - ٢ . رسالة - ١٦ . ٦٨ - ٩٧
- ٢ - ابن سينا، الشفا، الفن السادس من الطببيات
- ٣ - امين واصف بك، اصول الفلسفة، المجلد الاول .

٢ - تقار بين ومناقشات شفهية

١ - المحصر الحدود الآتية وناقشها : - (١) اللذة حركة عذبة والالم حركة شاقة قاسية تنتهي الى الحساسية (أريستيب دوسيريه) - (٢) اللذة هي زوال كل الم (ايقوروس) - (٣) الذات الجسمانية هي الراحة التي نحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الالم (اخوان الصفا) - (٤) اللذة حركة ملائمة تتمتع النفس بها (شيشرون) - (٥) اللذات والالام تصحب افعال الحس . فيجد الانسان لذة في طعم اللحوم الجيدة والمأ في اكل اللحوم الفاسدة . ومع انه لا حاجة الى تعريف اللذة والالم فانك تستطيع تعريف اللذة بقولك هي حس ملائم موافق للطبيعة ، والالم بقولك هو حس مزعج مضاد للطبيعة (بوسويه) .

٢ - ناقش نظريتي أريسطو وشوبنهاور وقابل بين التفاؤل والتشاؤم

٣ - وازن بين المذهب الذهني ونظريات الفاعلية .

٤ - هل يوجد حوادث نفسية جاذبة عالية من الانفعال ؟

٣ - مواضيع الانشاء الفلسفي

١ - وازن بين الفاعلية والانفعال

٢ - هل اللذة هي الخير الاعلى ؟

٣ - طبيعة الالم ووظيفته في الحياة . (بكالوريا ، غرينوبل - ١٩٢٧)

٤ - الالم النفسي - ما الفرق بينه وبين الالم الجسماني وما هي نسبتاه ؟

الصور الاساسية فقط (بكالوريا ، طولوز - ١٩٢٩)

٥ - ماهي علاقة الميول بالذات والالام (بكالوريا ، ليل)

٦ - ناقش هذه العبارة : اللذة تنعش النفس والالم يضرها

الفصل الثاني

الهيجان والعاطفة

١ - تحليل الهيجان وصفاته

بيننا في الفصل السابق ان الحياة النفسية خضوية بالذات والالام ولم نتطرق بعد الى البحث في الانفعالات المركبة كالهيجان والعاطفة .

١ - ماهو الهيجان . - اختلف علماء النفس في دلالة هذه الكلمة فمنهم من وسع معناها فعممها على جميع الاحوال الانفعالية من ابتدائية ومركبة وخاصة وعامة وجعلها مشتملة على الذات والالام وغيرها من الحوادث النفسية كما فعل (بين) و (بول جانه) (١) . ومنهم من قيد معنى هذا اللفظ بالدلالة على الاحوال النفسية المركبة فقط ، كالخجل والندم ورعشة الحب والخوف والغضب وغير ذلك . وقد اخذ (ريبو) بهذه الدلالة ايضاً وهي اقرب الى الصواب من غيرها ، الا اننا سنفرق بين العاطفة والهيجان ونلحق به بعض الاحوال النفسية المزمنة التي تحصل من تكرار الحوادث السابقة (٢) فتولد في النفس استعداداً لا يمكن ادراك حقيقة الهيجان الا به .

وهذا مطابق لتقسيم الذات والالام الى جسمية ونفسانية . فالنفسانية هي مانعير عنه بكلمة هيجان او تهيج . وقد فصل العلماء بين النفساني والجسماني من الذات والالام فقالوا ان الجسماني يعمل بفاعلية فيسيولوجية اما النفساني فلا يعمل الا بفاعلية نفسية .

وسنذكر في هذا الفصل شروط الهيجان ولبين نوع الفاعلية التي ينبغي تعمله

(١) راجع ص - ١٧٧

(٢) لالاند : قاموس القامسة مادة هيجان - « Vocabulaire Technique et Chti »

« tique de la philosophie »

بها . ولعلنا حينذاك نجد تعليلاً واحداً للهيجانات والذات والالام جسمانية كانت
او نفسانية

على ان علم النفس القديم فرق كما رأيت بين الجسماني والنفساني من الذات
والالام اي بين الهيجانات والاحساس الانفعالي.

فالاحساس الانفعالي *Sensation affective* ويشتمل اولاً على الذات والالام
الجسمانية وثانياً على الاحساس بالجوع والمطش والحر والقر والنشاط والتعب
والاختناق والشرع الصدر وغيره من الاحساسات الداخلية . وجميع هذه الاحساسات
ناشئة عن اسباب جسمية وتبدلات عضوية فلا يمكن تعريفها لاتناظر كما مباشرة كما
ندرك الذات والالام كلها فهي اذن شخصية كما يستدل من قول العليل : ما اشعر به ،
لا يستطيع ان يدركه احد .

اما الهيجانات فلا يحدث الا بعد التصور والتفكير وهو مصحوب بتغيرات
جسمية . مثال ذلك : اذا شتمت رجلاً وضربته امتعض حالاً واستشاط غيظاً .
فالام الذي شعر به بعد الضرب احساس والغيظ الذي احتدمت به نفسه هيجان
وعلى ذلك فالحزن والسرور والخوف والحجل والغضب كلها هيجانات .

٢ - الحس والاحساس . - وقد فصل العلماء بين الاحساس الانفعالي
والهيجان (او كما يقول القدماء بين الاحساس والحس) بالصفات التالية :

(١) ان علة الحس فكرة مع ان علة الاحساس تبدل في الجسد او بعبارة اخرى
ان علة الحس نفسية مع ان علة الاحساس فيسيولوجية . وعلى ذلك فالخوف حس
لانه منولد من ادراك الخطر والشعور بالاحتراق احساس لانه ناشئ عن تمزق
نسبج الاعصاب . واذا قيل قد تكون علة الخوف احساساً ، مثال ذلك ، انك تخاف
عندما ترى النار تلتهم بيثك ، قلنا : انك تخاف ايضاً عندما تسمع الناس يستغيثون
وبنادون : الحريق الحريق . بدل ذلك على ان الهيجان قد يعقب احساسات مختلفة
اذا رافق هذه الاحساسات المختلفة فكرة واحدة . وعكس ذلك صحيح ايضاً اي انه
قد يبق الاحساس واحداً وتختلف الفكرة المرافقة له فيختلف الهيجان المتولد
منها . مثال ذلك ان الانسان لا يخاف من الاسد اذا كان يعلم ان الضعف قد اثقل
كاهله وانناخ بكلكته عليه .

(٢) لا يمكن تعيين موضع الحس في الجسد مع أنه من السهل تعيين موضع الاحساس . فإذا شعر الانسان بالحمى الاحتراق عرف المحل الذي يحمى هذا الألم فيه . ولكن كيف يمكنه ان يعين موضع الحزن والغضب والاعجاب والحب ؟ غير ان الكلام يشتمل على مجازات تدل على ان للحس - موضعاً - كقولهم : كادت كبده تنفطر من شدة الحزن . وفي مؤاده غصة ، وشجاء الامر و آلم قلبه و ابهجه وتلج به صدره حتى اثناله جعل القلب مركز العواطف والدماع مركز العقل ، ونقول فيما فوق ذلك لقد اضرمت قلبه واصبت حية قلبه فكانه لا فرق بين الحس والاحساس من حيث تعلق كل منهما بتأحية من نواحي الجسد - ولكن علماء النفس فرقوا على الرغم من هذه الملاحظة بين الحس والاحساس فقالوا : إذا كانت التبدلات الفسيولوجية علة في الاحساس فهي في الحس معلول لانها متولدة من الحس نفسه . مثال ذلك ان الجراح التي اصبحت بها في يدي هي علة الألم الذي شعرت به ؛ اما الحقائق التي اشعر به في قلمي فهو متولد من الحب والاضطراب ولذلك كان موضع الاحساس علة وموضع الحس معلولاً له .

(٣) الاحساس موقت يزول بزوال المؤثر . اما الحس فهو دائم لانه تابع لفكرة يمكن احباؤها كل وقت بواسطة الذاكرة .

(٤) الاحساس ينتهي سريعاً بالتعب لان كل ملكاتنا الجسمية وشهواتنا عاجزة عن الفعل بالاستمرار ، على عكس ملكاتنا العقلية والحلقية والبدئية ، فانه لا احد ولا نهاية للذات التي تتولد منها .

تلك هي الفوارق التي كان القدماء يفصلون بها بين الحس والاحساس . ولكن قسماً من علماء النفس المتأخرين ابطل هذه الفوارق القديمة فوجد بين الحس والاحساس اي بين الهيجان والذات والآلام الجسمية من حيث تعلق كل منها بالجسد ، وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن طبيعة الهيجان .

٣ - الهيجان والعاطفة . - يمكن تقسيم الهيجان بحسب تأثيره فينا الى قسمين : ١ - الهيجان المصادم (Emotion-choe) ٢ - الهيجان الحسي او الوجداني

(Emotion - sentiment) (١) ونحن نفضل ان نسمي الاول هيجاناً والثاني عاطفة .

الهيجان (المصادم) يباغت النفس مفاجأة بأسرع من البرق وهو غالباً مصحوب بالدهش والخيرة . مثال ذلك الجبان فهو يخاف من الخطر فيضطرب ويرتعش وترتعد فرائسه فرقاً . او كمن يفاجأ بموت صديق فيغتم ويحزن ، او كمن تأتبه برقبة غير منتظرة فيرتجف عند استلامها . فن صفات هذا الهيجان انه يستولي على النفس ويكسر في ذرع المرء فيظل كالمنزول به كاذب في جده موجة كهربائية ترجح لها اسحاؤه وهو مريم العدوى كثير الانتقال .

اما العاطفة فهي بطيئة الحدوث بطيئة الزوال كالغم والملالة والنسبم والامل وغير ذلك .

الا ان هذا التقسيم اعتباري لانه يصعب في الغالب تعيين حدود كل من الهيجان والعاطفة . ولما كانت التهيجات اموراً انفعالية ملاتمة او منافية كانت صفاتها شبيهة بصفات اللذات والآلام التي ذكرناها .

(١) كيفية الهيجان . الحزن يختلف عن السرور كما يختلف الوجع عن الخجل والغضب عن العجب

(٢) شدة الهيجان . - يختلف الهيجان بالشدة ، فنه ما هو شديد ومنه ما هو خفيف ، فليس كل من الروعة والخشية والخوف والذعر بدرجة واحدة من الشدة .

(٣) مدة الهيجان . - يختلف الهيجان بالمدة فنه ما يزول بسرعة ومنه ما يدوم حتى لقد يتغير اثناء تطوره وينقلب الى عكسه في بعض الامراض العصبية . ونهيج النفس شبيه بتمكيد الماء . فكما ان الماء العكر لا يصفو الا بالتدرج فكذلك لا ينقلب كدر النفس الى صفو ولا يزول اضطرابها الا شيئاً فشيئاً .

نتج من ذلك كله ان الهيجان نسي فهو يختلف بحسب الكيفية والشدة والمدة وطبائع الاشخاص وخصوصاً بحسب التهيجات السابقة ، فكلما كان الهيجان السابق

مضاداً كان المهيجان اللاحق اوضح لان الاشياء انما تتميز باضدادها .

٤ - انتقال المهيجان . - ومن صفات المهيجان انه ينتقل من شخص الى آخر بالعدوى فكلمة كان عدد المصابين اعظم فان انتقال التهييج أسرع وافوى .

وهو ينتقل ايضاً من شيء الى آخر تبعاً لتداعي الافكار فيؤثر في توليد الاحوال النفسية المركبة - مثال ذلك : ان عاطفة العاشق تنتقل من المعشوق الى رسائله و ثيابه فاحب الرسالة لاني احب ثيابها و اعشق الدار لاني احب ما كنها . ولذلك وصف (ريبو) هذه الحادثة بقوله : هي نقل المعاطفة من علمتها الحقيقية الى شيء آخر لا يعمدها بنفسه . فالمعاطفة لم تولد من الكتاب نفسه بل من مقارنة هذا الكتاب لذكرى الحبيب .

ولهذا الانتقال الانفعالي صورتان : الاقتران والمثابة .

١ (الانتقال الاقتراني . - اذا اقترنت الصور في الذهن وكانت مصحوبة بمعاطفة خاصة فان كل صورة من هذه الصور المقاومة تبعث على توليد نفس المعاطفة واليك بعض الامثلة :

١ - و لقد حبب الي علم النبات سلسلة من الفكر اللاحقة التي تملأ مخيالي وتذكرني بكل ما يلذ من الصور : المروج والمياه ، و الاحراج والوحدة ، و خصوصاً ما يجده الانسان في وسط هذه الاشياء من السلام والسكون . فهي تنقلني الى تلك المساكن الحادثة بين اناس صالحين تعودوا البساطة كالذين عشت بينهم فيما مضى . وهي تذكرني بصباي ولذاتي الطاهرة ، (جان جاك روسو ، احلام الجاهل الوحيد ، آخر النزعة السابعة) .

ب - و كنت اسمع احياناً صوت الراقع عند وصوله الى الطبقة التي انا فيها فانتظر وفوقه واحن اليه ، فلا يقف امام غرقتي بل يتابع صعوده الى الطبقات العالية فيخيب املي وينكسف بالي ، واعلم ان من كنت اغذي النفس بانتظاره قد تركني اليوم وحدي . فصرت بعد ذلك اذ سمعت صوت الراقع تقسمتني الاحزان واشجاني المهجران وآلم قلبي رغم اني لم اكن افنظر احداً ، مارسل بروست *Le côté des*

Guermentes 11 . p . 40

٢ (المثابة . - اذا كانت الصور الذهنية متشابة فان المعاطفة التي تتولد من احدها تنتقل الى الثانية . فالام نجيب كل ولد يشبه ولدها وكثيراً ما نرى شخصاً اول

مرة فتعيل اليه لانه مشابه لشخص أفتاء وعشقناه . فالعاطفة قد تقلت من الاول الى الثاني ، حتى لقد تعم عنه اشياء متشابهة . واهل العواطف البشرية العامة لم تتولد الا من توسيع حدود الوطن الضيقة ونقل صلات المحبة من الجار القريب الى الانسان البعيد لان كلا منهما مشابه للآخر في الانسانية المجردة .

— ٥ — تحليل الهيجان . — اذا حللنا هيجان الخوف مثلاً وجدنا فيه ثلاثة عناصر (١) العنصر الاول هو الفكرة ، وذلك ان الهيجان يتصور الخطر المحدق به فيباغته الهم ويدهمه الخور ويشمر بحالة منافية - (٢) العنصر الثاني هو الاضطراب وذلك ان الهيجان لا يطلع على الخطر الا لثمة تدفرائه وتبعثر نفسه وتشوش عليه تصوراته فينقلب انسجامها الى اختلاط وصفوها الى كدر . فتارة تكون سريرة واخرى بطيئة وقد تدفق الذكريات كالسيل او تخلو النفس منها فيعجز الانسان عن تقييد افكاره وضبطها ويستسلم لهذا التصور الذي عكس عليه صفوه وملك مشاعره - (٣) والعنصر الثالث الذي يصحب الخوف هو التبدل الفسيولوجي ، لان الهيجان يمتنع اللون منخوب القلب ، منتفخ الرئة ، كثير ضربات القلب ، متشوش النفس فيعرق ويرد ويحس بقسوة في جسده

فالهيجان إذن حالة انفعالية منبعثة عن فكرة ولذلك كانت عناصره اكثر اشتباهاً من اللذات والالام الجسدية . وكلما كانت الحياة العقلية اغنى كان الاستعداد للهيجان اقوى .

وقد زعم بعضهم ان هناك حوادث تنفض هذا الرأي . مثال ذلك الطفل فهو قليل العناصر الذهنية شير الهيجان يمر نباحاً من الحزن الى السرور ومن السرور الى الحزن . وكذلك المرأة فهي اكثر انفعالا من الرجل . واقل منه ميلا الى التفكير المجرد . والممكرون العظام معروفون بقلة الانفعال والهيجان .

الا ان العلماء لم يعدلوا عن الموازنة بين الهيجان والملكات العقلية ففروا بين الهيجان وظواهره وقالوا ان المرأة ليست اكثر نهيجاً من الرجل بل ان ظواهر الهيجان تبدو عليها اكثر منه . وكذلك الطفل فهو اقل هيجاناً من الراشد لان خوفه وغضبه وحزنه وسروره على نمط واحد فلا نهيجه الامور السياسية والوطنية

والعلية والبديعة والدينية لانه لا يدرك لها معنى . إذن فكلاما نمت الحياة العقلية
اختلف الهيجان وتنوع . وقد يتمتع الانسان ويضطرب في صميم قلبه من غير ان
يظهر ذلك عليه . فالهيجان شيء واظهار الهيجان شيء آخر . وهذا حكم سائر الرجال
العظام الذين يفعلون من غير ان يظهر وافعالهم . فليست حساسيتهم سطحية بل هي
عميقة دفيئة . فالشوق بهزم والجمال يستفزهم الا انهم لا يذبحون كون لقوة ارادتهم
ورباطة جأشهم .

٢ . — طبيعة الهيجان

قلنا ان الهيجان حالة انفعالية : ١ - منبعثة عن فكرة ، ٢ - مصحوبة بتبدلات
فسيولوجية . ونريد الآن ان نبحث في كل من هذين العنصرين

١ . — العنصر الذهني

تبين لك ان الهيجان لا يخلو من العناصر الفكرية ، مثال ذلك الخوف فهو لا
يخلو من ادراك الخطر ، وكذلك لا يخلو الغضب من ذكرى المعايير والمساكين
والمعايير التي اصابنا . وكلما كان الهيجان اعلى كان العنصر الذهني الموجود فيه اغنى .
مثال ذلك العاطفة الدينية والعاطفة الادبية والعاطفة البدئية وغيرها من العواطف
المركبة فهي تحتوي على كثير من العناصر الفكرية .

وقد بحث هذا العنصر اصحاب المذهب الذهني على القول ان الهيجان متولد من
الفاعلية العقلية . وقد علمت كيف كان ديكارت يعلل الذات والالام الذاتية
بالاراء والاحكام . اما (هربارت) فقد زعم ان البسيكولوجيا هي : ميكانيك الروح ،
وان التصورات هي القوى الوحيدة التي تدبر النفس . فالحاساسية تتولد من تأثير
التصورات بعضها في بعض . فيجد الانسان لذة في توافق التصورات والمأ في تبانيها
وتضادها . لان كل تصور قوة ، فاذا اتجهت هذه القوى الى جهة واحدة انضمت بعضها الى
بعض وازدادت فاعليتها ، واذا تخالفت عاقت بعضها بعضاً وتأخرت سرعتها . فاللذة
تتولد من انساق القوى المتحدة وانسجامها ، والالم ينشأ عن تخالفها وتوقفها
(Hamnung) . ولنوضح ما تقدم بمثال : هبني انتظرت بحبي صديق لي مدة طويلة فعملت

نفسى بلقائه واعدت له ما يوسعى من أسباب السرور ووسائل التسلية ، ثم وضعت خطة للمنتزعات التي ستؤمها دعماً . فإذا جازني نياً بوصوله فرحت ، وإذا ذهبت إلى المحطة استقبله زاد سروري به ، لأن وصوله يحدث في نفسي تصوراً موافقاً للتصورات الأولى فيتحد معها ويتسجم ويتحقق . ولكن إن انتظرت طويلاً ثم عدت بخفي حنين ألمني تأخره أو عدم مجيئه لأن هذا التصور الأخير يخالف جميع تصوراتى السابقة . ومع أن ظاهر هذه النظرية يدل على أنها مخالفة لنظرية أربسطن فقد وجد العلماء بينهما وجه شبه من حيث الفاعلية ، لأن التصور في زعم هربارت ليس حالة ساكنة بل هو قوة متحركة ولذلك كان اتفاق القوى باعثاً على ازدياد الفاعلية ، ومخالفتها داعياً إلى نقصانها . قال نهلوسكى (Nahlowsky) أحد تلاميذ هربارت : يمكن تعريف العاطفة بقولنا هي ادراك توقف أو ازدياد حركة التصورات الموجودة في الشعور ادراكاً مباشراً . ولكن ، لما كانت التصورات هي قوى النفس الفاعلة حقاً ، كان على توقف أو ازدياد في حركة التصورات باعثاً على توقف أو ازدياد فاعلية النفس . فيمكن إذن التعبير عن الحد السابق بقولنا : العاطفة هي الشعور بازدياد أو تناقص فاعلية النفس الحسوية ، (١)

وقال جورج دوماس : إن نظرية هربارت تعلق الانفعال بالعقل (راجع كتاب الحزن والسرور ص - ٤٠٣)

وجملة القول إن عناصر الهيجان الثلاثة يتلو بعضها بعضاً على الوجه الآتي :
١- فترة ، ٢- انفعال ، ٣- ظواهر فيسيولوجية . مثال ذلك : إنى ادرك الخطر فالحاف
ثم ارتجف : واطلم على الرزية التي أصابتني فاحزن ثم ابكى .

خص هذه النظرية . - لا يريد أصحاب المذهب الذهني تحليل الذات والالام الجسدية بالأفكار والتصورات ، لأنه لا يوجد تصور واضح في علاقة طعم التفاح بالعدد اللغاية . فهم قد اقتصروا إذن على إيضاح الذات والالام النفسانية (الهيجانات) ويريد الآن أن تفحص نظريتهم ضمن هذه الحدود .

(١) نهلوسكى علم نفسى ولد في براغ (١٨١٣ - ١٨٨٥) - نقل عن جورج دوماس كتاب الحزن والسرور (Tristesse et joie) ص - ١٠٤



(شكل - ٢١) ظواهر افهيجانات عند الشمبانزى
من اليمين الى اليسار و من فوق الى تحت : (١) الهدوء. (٢) الحزن (٣) الضحك
(٤) الغم (٥) الغضب (٦) الهياج (تقلا عن ن. كوهنس)

ان هذه النظرية لا تستطيع تعليل السرور المفاجي " فقد اصادف صدقاً لم افكر ابداً في الاجتناع به فافرح بلفاته من غير توافقي التصورات . فما كل توافقي يباعث على اللذة ولا كل تخالف يباعث على الألم . مثال ذلك اني احزن لموت صديقي رغم علمي بانه سيموت وافرح بشفاائه رغم انقطاع املي . فالمهيجانات الملائمة تتولد من توافقي الميول والنزعات لامن توافقي التصورات ، والمهيجانات المناهية تتولد من عدم موافقة النزعات للظروف . وقد اعمل الفلاسفة الذهنيون تأثير العوامل الفيسيولوجية ، وهي ضرورية لانه لا يخلو تهيج نفسي منها ، وينضج لك ذلك بعد قراءة الفقرات الآتية :

٢ - العنصر الفيسيولوجي

ما زال الفيسيولوجيون يثبتون خطورة العوامل الفيسيولوجية حتى جعلوها اساس الهيجان وعلة القصوى . ولتذكر الان بعض هذه العوامل .

١ - ظواهر الهيجان (١)

نقسم ظواهر الهيجان الى قسمين : (١) العوامل المبعثرة (٢) العوامل المنظمة
١ - العوامل المبعثرة . - بعض هذه الظواهر ينتشر في الجسد على غير



(شكل - ٢٢)

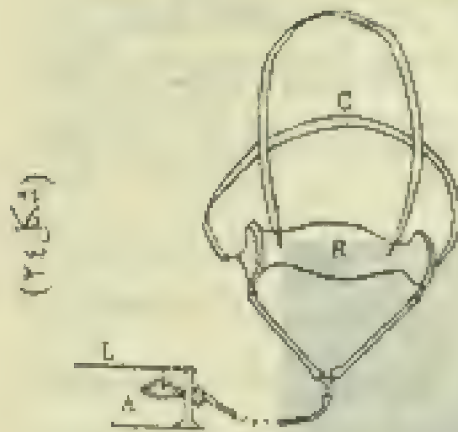
(Sphygmographe) السفيغموغراف ، وهو يسجل ضربات الشرايين

كما يسجل الكارديوغراف دقات القلب . وذلك ان الساق T يضغط

الشريان فتتقل ضرباته الى القراب A . (نقلا عن غليوم)

نظام ظاهر كتبدلات النفس ، ودوران الدم ، والاعصاب ، والافراز ، والارتجاف ، والاضطرب العصبي . وهي موجودة في كل تهيج خفيفاً كان او شديداً . فقد يبكي الانسان من الحزن كما يبكي من السرور وقد يرتجف من الخوف كما يرتجف من الغضب

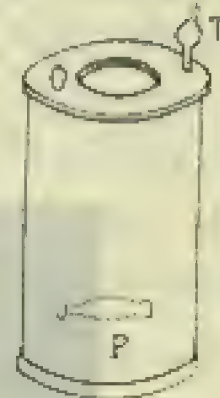
(١) اكثر عنا للبحث ملخص عن كوفيليه وروستان .



(شكل ٢٤)

(Pneumographe)

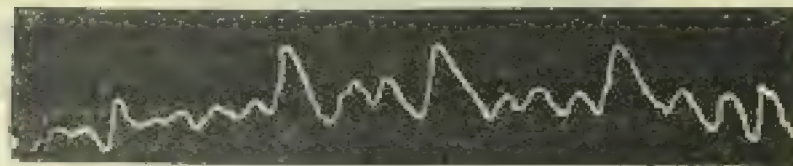
البيوموغراف وهو يسجل تغيرات حجم الصدر أثناء التنفس. تعلق هذه الآلة بالمعق ويوضع الزنار C على الصدر فإذا اتسع الصدر تمدد الحوض الأمامي R وانتقل في المسطرة إلى محل التسجيل



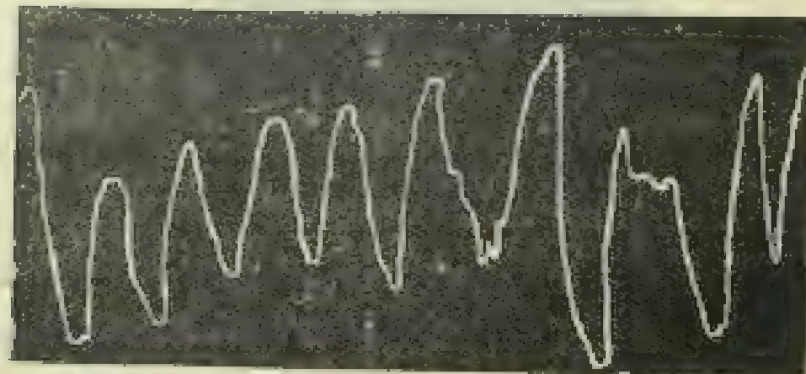
(شكل ٢٥ - ٢٦)

(Plethysmographie)

الپليثيسموغراف وهو يسجل تغيرات حجم الاعضاء - تدخل اليد من فتحة O وتقبض على قبض P فإذا تغير حجم الساعد تغير استواء المائتم في انبوب T



١



٢

(شكل ٢٥ - ٢٦)

(١) التنفس في حالة الخوف. (٢) التنفس في حالة الغضب (تقليل عن دوامس)

ولست علاقة هذه التبدلات بالهيجان كملاقة الواسطة بالغاية لانها كثيراً ما تكون على خلاف ما تقتضيه الغاية . فالخوف يقتضي الهرب الا ان الجبان كثيراً ما يخور عوده وتصلبك ركبته فيسقط الى الارض من شدة الرعب .



(شكل - ٣٦) الرعب

— على ان سبنسر وضع قانوناً لانتشار التفرغ العصبي قال فيه ان كل هيجان مصحوب بتفرغ عصبي بنشر ويذم في الجسد كله متبعاً خطوط المقاومة الضعيفة فالصدمة العصبية تنشر قبل كل شيء في عضلات الوجه والصور والاطراف ، لان هذه العضلات صغيرة الحجم قليلة المقاومة سهلة الحركة . والحيوان يحرك اولاً ذنبه واذنيه وقوادمه لانها اخف من غيرها . وقد بين العلماء ان التهييج يبعث على ترخيص الجسد للقدرة المحبوسة وانتشارها الا انها تتبع في تبدها قنوت مختلفة فلا يمكن ضبط مجاريها على الوجه الذي ذكره سبنسر لانت هناك تبدلات خاصة في العضلات والدورة الدموية والتنفس والاعصاب لا يشتمل مبدأ سبنسر عليها .

٣ — العوامل المنظمة . — كل ظاهرة من هذه الظواهر المنظمة واسطة لغاية فكأنها اشارات طبيعية يدير بها الحيوان عن الحاجة التي يشعر بها ونريد الآن ان نجعل الكلام في نواحي هذه الظواهر .

(١) قانون البدء بالعمل . — فالاشارات الظاهرة هي حركات ابتدائية غايها تحقيق بعض الاعمال . فكل حركة هي بدء عمل . حتى لقد ظن (دوشن دو بولوني)

(Duchenna de Boulogne) بعد تجارب بسيطة قام بها انت لكل هيجان
عضلة خاصة به فعضلة الجبهة للانقباض وعضلة الحاجبين للتهديد ومصدر الشفتين
للإشمزاز . ودوشن دويولوني (١٨٠٦ - ١٨٧٥) هو اول اطباء الفرنسيين
الذين درسوا ظواهر التبيج بالتأثير في اعصاب الوجه تأثيراً كهربائياً ، الا ان النتائج
التي توصل اليها بسيطة جداً لا تنطبق على الواقع . ومع ان (دوشن دويولوني) هو
واضح النظرية فقد اعترف بان حدوث بعض الميجانات يقتضي اشتراك عدة عضلات معاً
وقد اثبت (جورج دوماس) (١) بنفس الطريقة التي اتبعها (دوشن دويولوني)
ان العضلات تؤلف جملاً متباعدة فاذا حركت عضلة منها تحركت عضلات الجملة
ظها دون الباقي . مثال ذلك ، ان عضلات الضحك تؤلف جملة واحدة مبانة
لفيها ، فاذا تحرك العصب الوجهي تحركت على اثره عضلات الجملة كلها
(شكل - ٢٧)



(شكل - ٢٧)

تحريك العصب الوجهي واحداث ظواهر الضحك (نقلا عن دوماس)
اضف الى ذلك ان التبدلات الفسيولوجية لا تنحصر في الظواهر الوجهية

(١) جورج دوماس ، المجلد في علم النفس ، جزء ١١ - ص ٦٣١

ولذلك فقد صحح (شارل بل) (١) ذلك بقوله إن هذه الظواهر هي حركات من شأنها الابتداء بالعمل المناسب للهيجان الذي يراد التعبير عنه . قال (شارل بل) :

« أن الحركة التي نعبر بها عن الهيجان هي بداية عمل : بداية العمل الضروري لتمديد الهيجان أو إبعاده بحسب ملامته أو منافاته للنفس . لأن أعضاء الجسد الصالحة للتعبير و الإشارة تصلح قبل كل شيء لبعض الوظائف والأعمال . فالحيوانات اللاحمة مثلاً تترجم عن غضبها بتقلص شفاعها والتكشير عن انبساطها فتستعد بهذه الحركة لفعل العض . »

مثال ذلك الكلب الذي يترقب فريسته فهو يرصدها وينبأ في الوقت نفسه للوثوب عليها ، وكمثل من يغضب فتبدو عليه علامة الهجوم على عدوه وكن يخاف فينبأ بحركته للهرب .

(٢) قانون الجمع بين العادات النافعة . — هذا القانون هو قانون داروين . ويعتبر متمم لقانون (شارل بل) . قال داروين (٣) : « أن الحركات الصالحة لاجتياز رغبة أو لتسكين احساس منافع تصبح بالتكرار عادة ، فإذا ظهرت تلك الرغبة أو ذلك الاحساس . مهما يكن ضعيفاً ، تبعته تلك الحركات على الرغم من أنها لم تعد صالحة لشيء . » فقد كانت هذه الحركات ضرورية لاجتياز الرغائب ، فزال الآن نفعها ولكن قوة العادة والتداعي بعثت على حدوثها لأنها لا تزال مقارنة لها . مثال ذلك أن الإنسان يقبض جمع يده ويضيق عليها أثناء الغضب كأنه ينبأ للهجوم على عدوه . فقد يكون العدو بعيداً . ومع ذلك فالهناج يحرق الأرم ويرفع يديه متوعداً كأنه يريد أن يضرب ويقتل ، لأن مراجل العداوة انغلي في قلبه فتدبثه على اظهار هذه الحركات التي تطغى نار غضبه ، وسبب ذلك أن الإنسان القديم كان لا يفتضب إلا

(١) (شارل بل) « Charles Bell » عالم انكليزي [١٧٧٤ - ١٨٢٢] عرق بيرت الاعصاب الحسية والاعصاب الحركية .

(٢) شارل داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) Darwin عالم انكليزي جمع الفلسفة الى علم الطبيعة وهو صاحب نظرية الاصطفاء الطبيعي في التطور . انظر كتابه (١) منشا الانواع ١٨٥٩ (٢) اصل الانسان ١٨٧١ (٣) ظاهرة الهيجان ١٨٧٢

إذا حمل نفسه على الخطر أو ركب الهول وتورط في مناوذة عدوه ومكافحته فكانت
اذن يواد غضبه أول ما يشرع به من افعال المكافأة . وهناك امثلة عديدة تؤيد ذلك :
الكلب ينظر الى قطمة اللحم التي يود مصاحبه نظراً متحمساً فيحول اذنيه
الى الامام كأنه يريد ان يسمع صوتها . والسبب في ذلك انه تعود ان لا يتقبه
الا اذا حرك اذنيه الى الامام وحصر كل الاصوات التي امامه فلا يبدو الغضب على
الحيوان الا عند تولد المجموع العضلي وصرير الاسنان وبروز المخالب وانفاس المتعرجين
وهي شبيهة بالحركات الطورية تقربق الغريسة .

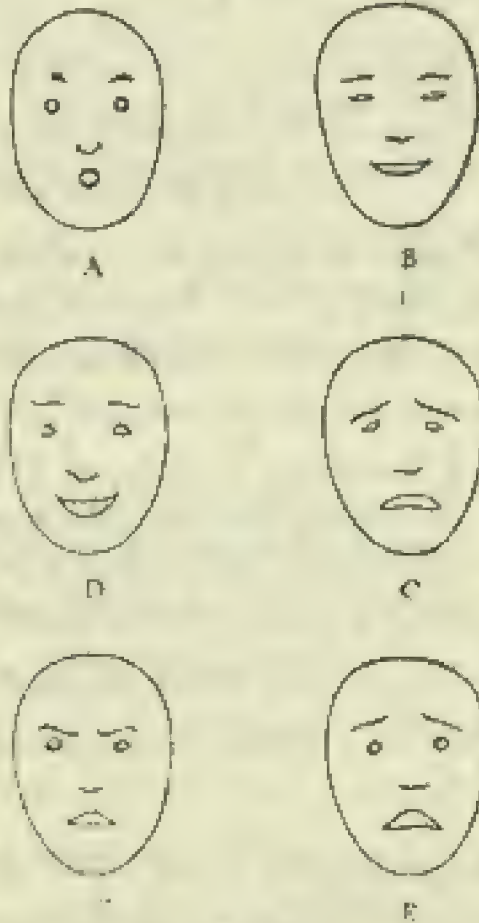
ويمكن على هذه الصورة ايضاً تحليل اشارات الرضى والمخالفة فإذا اراد الانسان
ان يرد اقتراحاً عرض عليه لفت رأسه عنه كمن لا يريد رؤيته ، واذا رضي به اطرق
رأسه وفتح عينه كأنه يرى ذلك جيداً . واذا اراد الانسان ان تذكر شيئاً رجع
حاجبيه كمن يرى الشيء الذي يبحث عنه ، فينبع ذكر انه يعنيه . واذا اراد اظهار
الاستمزاز حرك شفتيه كمن يريد ان يتفياً . وادق طريقة في اظهار الاحتقار هي ان
تعرض عن الشخص بوجهك وعينيك مطبقاً جفنيك ، كأن الشخص الذي تحتقره
لا يستحق ان يقع ناظره عليه (١) وكثيراً ما يظهر الانسان عند اغانف جميع الحركات
التي يظهرها امام المخاطب كأن محادثه قريب منه يرى حركاته ويمتحنها .

فقد كانت اذن هذه الحركات نافذة لاطهار بعض الاحوال النفسية . وعلى
الرغم من انه لم يبق لها ضرورة فقد احتفظ الجود بها تحت تأثير مبدأ الجمع بين
العادات النافعة .

وظاهر ان هذا القانون صحيح الا انه لا ينطبق على بعض الاشياء التي ذكرها
داروين . مثال ذلك البكاء ، فقد زعم داروين ان الانسان الاول كان اذا آلمه شيء
يصرخ مستغيثاً فيصيح فاه وتقلص عضلات عيشيه فتضيق الغدد الدمعية ، اذن فالانسان
الاول كان لا يبكي الا اذا صرخ . اما اليوم فصرنا نبكي من غير ان نرفع اصواتنا لان
العادة جمعت بين الالم وتأثر الغدد الدمعية به . وهذا تحليل باطل لاننا كثيراً ما
نبكي من الفرح كما نبكي من الالم وكثيراً ما يصرخ الطفل ولا تنهمر دموعه .

(٣) مبدأ المماثلة . — ولا يتم مبدأ داروين هذا الا اذا انضم اليه قانون

المعائلة الذي وضعه (وندت) وسماه : « مبدأ الجمع بين الاحساسات المعائلة (١) » ،
(Principe de l'association des sensations analogues) مثال ذلك ان
الحالات المعائلة تتألف وتجتمع فاذا كانت الظاهرة الفسيولوجية نافعة للتعبير عن



(شكل - ٢٨)

تحليل امارات الوجه — قفلا عن (فرايا)
A — الحيرة B — السرور C — الحزن D — الإعجاب
E — الغضب E — الذعر

(١) شرح (وندت) لطريقته عند سنة ١٨٦٣ في كتاب : « دروس في روح الانسان والحيوان »
ثم عدلها في كتابه الفسيولوجيا النفسية وفي كتابه المروعة بعنوان « Philosophische Studien »
« ١٨٨٢ - ١٩٠٢ »

أحداها انتقلت إلى الأحوال الأخرى المماثلة لها (١) وصار الإنسان يميز عنها كلها ظاهرة واحدة . ومخصوصاً الأحوال الأدبية . فالإنسان يميز عنها بما يقابلها من ظواهر الاحساسات الجسدية المماثلة لها ، فكما شمرنا بمحاكاة عبرنا عنها بظاهرة فيسيولوجية كمثل من يستعذب الجمال فتبدو على شفاهه ظواهر من يتلذذ بطعم الحلوى . وكمن يستفظم امرأً فيظهر عاطفته بإشارات تشبه حرركات من ذاق شيئاً مرأً . فظاهرة الاحتقار هي عين ظاهرة الاستفزاز والاشتمزاز والتفرد . ولولا تماثلة هاتين الحالتين لما اتحدتا في هذه الظاهرة .

وقصارى القول أن لموامل الهيجان المنظمة ثلاثة نواويس أولها ناموس البدء بالعمل . وثانيها ناموس الجمع بين العادات النافعة . وثالثها ناموس المماثلة . وكل هيجان كما رأيت لا يخلو من بعض هذه العوامل الفيسيولوجية . فإذا وجدت وجد وإذا ارتفعت ارتفع . فظن الفيسيولوجيون أنها علته الحقيقية وسببه الكافي ولتكلم الآن عن نظريتهم .

ب — النظرية الفيسيولوجية

بيننا القدماء من علماء النفس يفرقون بين الاحساس الانفعالي والحس على الوجه الذي أوضحناه سابقاً نجد (ويليم جيمس) (٢) العالم النفسي الأمريكي و (لانج) العالم الفيسيولوجي الدانماركي لا يفرقان أحدهما عن الآخر فقد جاء كل منهما (جيمس في سنة ١٨٨٤ . و لانج في سنة ١٨٨٥) بنظرية واحدة مخالفة تماماً للاعتقاد القديم . وكان لآرائهما صدى عظيم في العالم العلمي فأنبرى على أثرهما للبحث في طبيعة الهيجان طائفة كبيرة من علماء النفس مثل (سرجي) و (ريب) و (جورج دوماس) و (ريفولت داللون) وكان لحباحثهم الفياضة التي جازوا بها أحسن الأثر .

وقد لفت تأثير الشروط الفيسيولوجية انظار العلماء منذ أوائل القرن التاسع عشر ، فمزوا حدوث الهيجان إلى التبدلات المحيطة بالجسد لا إلى التغيرات المركزية

(١) المماثلة هي ما مر عندنا في كلمة (Analogue) . راجع كتابات ابن القفط من ٢٣٩ « المشابهة من الناحية تشبه في الخاصة كما أن المشابهة انما هي في الكيفية والساواة اتفاقهما في الكمية والمماثلة اتفاقهما في النوعية . والقولية اعم من الجمع »

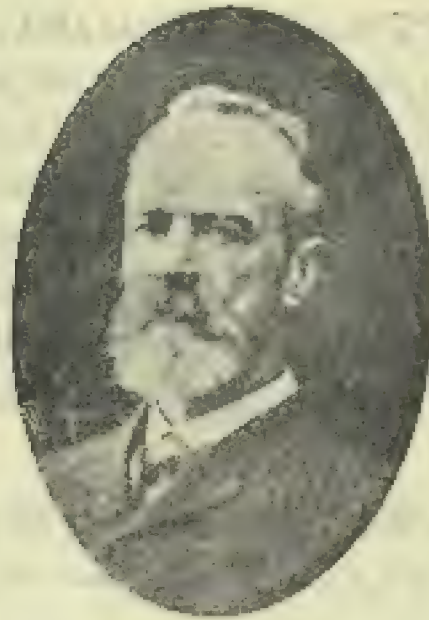
(٢) شرح ويليم جيمس هذه النظرية لأول مرة في مقال ظهر في مجله Mind سنة ١٨٩٠

أو الدماغية فقال بيشا (Bichat) سنة ١٨٨٠ : لا يتأثر الدماغ أبداً بالاهواء لان
اعضاء الحياة الداخلية تنفرد بها وهي الكبد والرئتان والقلب والطحال . .
لا يمكن ادراك حقيقة هذه النظرية الا اذا قابلناها بالاستعداد القديم والرأي
الشائع بين الناس . يعتقد الناس ان كل هيجان مسبوق بفكرة يترجم الجسد عنها
بالعوامل الفسيولوجية والظواهر الجسدية الخارجية من صراخ وحركات واصفرار
واحمرار وارتجاف وغير ذلك .

فالناس اذن اقرب باعتقادهم الى رأي (هاربارت) الذي يتعلق الانفعالي العقلي .
لان الخوف مسبوق بفكرة الخطر ومتبرع بالظواهر الجسدية . والام تفكر في ايها
العليل فيحزنه سوء حاله فبكي . فعناصر الهيجان الثلاثة مرتبة كما رأيت
على الصورة الآتية : ١ - فكرة . ٢ - هيجان . ٣ - ظواهر فسيولوجية .
الا ان (ويليم جيمس) و (لانج) عكسا الاية فقالا : الام تفكر في ايها
العليل فبكي عليه ثم تحزن . فالفكرة تولد الظواهر الفسيولوجية . والظواهر الفسيولوجية
تولد الهيجان . فيكون تتابع عناصر الهيجان بحسب النظرية الفسيولوجية كما يأتي :
١ - فكرة . ٢ - ظواهر فسيولوجية . ٣ - هيجان .

قل (ويليم جيمس) : نظرتي هي انك التغيرات الجسدية تعقب مباشرة
ادراك الحوادث المبهمة . وان الهيجان هو الشعور بهذه التغيرات الحادثة . يقول
الناس نحن نضيق ثروتنا فنغتم ثم نبكي . ونصادف دياً فنخاف منه ثم نلجأ الى الحرب .
ويشتمنا احد اقربانا فنغضب منه ثم بعد ذلك نضربه . اما انا فاقول في نظرتي هذه
ان هذا التتابع غير صحيح . لانه لا يمكن ان يتو حادث نفسي حادثاً نفسياً مباشرة من
غير ان تفصل الظواهر الجسدية بينهما . والقول الفصل في ذلك هو اننا حزانى لاننا
نبكي ونغضب لاننا نضرب ومذعورون لاننا نرتجف لا كما قبل اننا نبكي لاننا حزانى
ونضرب لاننا غضاب ونرتجف لاننا مذعورون . .

ولو حذفنا الظواهر الفسيولوجية لما بقي من الهيجان شيء وان كان الادراك حالة عقلية
حادثة لا اثر للاضطراب وحرارة الهيجان فيها . ولو زال التغير الجسدي لرأينا اللب
وحكمنا في ضرورة القرب من غير ان نخاف . ولسمنا الشئ ثم انغايب وفكرنا في
الانتقام من غير ان نغضب .



(شكل - ٢٩)

ويليم جيمس William James (١٨٤٢ - ١٩١٠)

فيلسوف أمريكي درس في جامعة (هارفارد) وكان لمذهبه أثر عظيم في الفلسفة الحديثة . أشهر مؤلفاته (١) مبادئ علم النفس (٢) أنواع التجربة الدينية (٣) البراهنة باسم أو فلسفة العمل . قال هو فدينغ : « جيمس هو أحد المفكرين العظام في أيامنا ، جمع قوة الملاحظة إلى المعرفة الواسعة . والتقدير الناقد إلى الإلهام الخيالي » الفلاسفة المعاصرون ص ١٨٠

فالمهيجان هو الشعور بهذه العوامل الجسدية أو كما قيل هو نسيج الاحساس

قال ويليم جيمس :

« هل يبق الخوف إذا زال الشعور بتخففات القلب والتنفس السطحي وذهب الاحساس بشعيرة الجسد واضطراب الاحشاء ؟ انه لا يتم علي تصور ذلك . هل يمكن تصور الغيظ الشديد من دون غليان المراحل الداخلية واحمرار الوجه وانتفاخ الشخريخ وصرير الأسنان والانقطاع الى الامام ؟ وهل يمكن بقاء هذه الحالة اذا حل محل ذلك كله ارتخاء العضلات وهبوط التنفس وسكون الوجه ؟ ان كاتب هذه السطور عاجز عن ادراك ذلك . (١)

(١) راجع « ويليم جيمس » مبادئ علم النفس - Principles of Psychology

الفصل ٢٤

وقال أيضاً : « وكذلك الحزن فماذا يبقى منه إذا تجرد عن الدموع والرفرات وضيق الصدر وانقباض القلب . لا يبقى منه إلا حكم ذهني مجرد من كل احساس ان هيجاناً لاصلة له بالجسد غير موجود — أنا لا اقول ان ذلك يناقض طبائع الاشياء او ان النفوس المحيضة محكوم عليها ببقاء في حياة عقلية باردة . بل اقول ان الهيجان — كما اعتقد — لا يدرك اذا عري من كل احساس جسدي . كلما دخلت الى اعماق نفسي ودققت في احوالها اقتنعت بان كل ما اشعر به من الاحتلاط او الانفعال او الهوى مركب من التغيرات الجسدية التي نسميها بالظواهر او النتائج . واني اذا اضعت قوة حساسيتي الجسدية اضعت معها حياة الانفعال . غلبة كانت او قاسية . ووجدتني في حياة عقلية محضة . »

وقد ابد (ويليم جيمس) نظريته هذه بالادلة الآتية :

١ — ان بعض التصورات تحدث التبدلات الجسدية مباشرة لان الجسد يترجم عن كل حادث نفسي بحركة . ولذلك كان بعض الادراكات باعناً على حدوث التبدلات الفيسيولوجية مباشرة قبل ان يتولد الهيجان . وقد ذكر (ويليم جيمس) امثلة عديدة تقتطف منها ما يلي (١) :

« اذا رأينا صديقنا يدنو من طرف حاوية عميقة شعرتنا باحاساس الوقوع فيها ونراجهنا الى الوراء بسرعة رغم علمنا ان صديقنا سالم لا مجال لوقوعه فيها . وقد حفظت انا نفسي ذكرى الخيرة التي وقعت فيها على اثر انخراط اصابعي في السابعة او الثامنة من حني . وذلك اني رايت حصاناً جريحاً فكان دمه ينصب امام عيني في سطل فيه عصا فكنت — على ما ذكر — احرك العصا والدم يتفطير الدم من غير ان اشعر بهيجاناً ما ، اللهم الا ما يشعر به الاطفال من حب الاطلاع ، وما ان مضى برهة حتى صار كل شيء حولى ظلاماً ، ثم صارت اذني تطن فعدت عن الوجود رغم اني لم اسمع لذلك الحين ان رؤية الدم تبعث على الغشبية او التقيؤ . »

٢ — لقد دلت التجارب على ان الشرائط الضرورية والكافية لحدوث الهيجان موجودة في العوامل المحيطة من الجسد . اذ كثيراً ما تتولد الحالة النفسية من الوضع الجسدي المناسب لها .

(١) ويليم جيمس ، عن علم النفس ص ٥٥٠ .

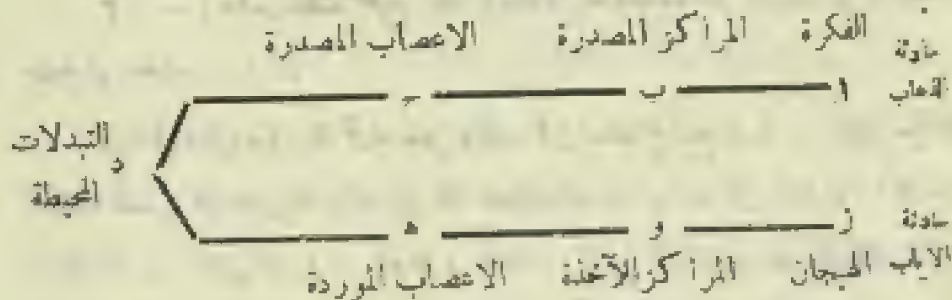
ليس قولنا الغناء باعث على النشاط صورة من صور البلاغة بل هو حقيقة راحة . . . اجلس طيلة يومك جلسة الفتور والضعف واجب على كل - سؤال بصوت حزين منكسر نحو الغم لا يفارق سويداء قلبك . فتقليدنا لظواهر الحالات النفسية يبعث على أحداث هذه الحالات فينا ، حتى لقد ذكر (فيشر) ان تقلد هذه الظواهر يسهل علينا فهم الاحوال النفسية المغالطة لها . وكثيراً ما يبعث العراك اثناء اللعب على الهياج والغضب . وكما ان النائم يوماً مغتاضاً يستطيع اذا اجلس في وضع جسدي ما ان يشعر بالمهيجان المقابل له ، فكذلك بغضب المرضى وبخافون وبفرحون وبخزونون من غير سبب ظاهر . ولو بحثت عن اسباب هياجهم لوجدتها جسدية محضة .

٣ . - وعكس ذلك صحيح ايضاً لانك اذا حذف ظواهر المهيجان زال المهيجان نفسه او خف .

في الحياة اليومية ادلة كثيرة على ذلك . في استطاع منع نفسه من اظهار هياجه أتمكته التغلب عليه بسرعة . وقد قيل اذا غضبت عد من واحد الى عشرة (١) فتدخر حينئذ بالسبب الذي اضرم نار الغيظ في قلبك . واذ قيل ان التعبير عن المهيجان يهريج عصبي فيخفف وطأة الاضطراب ويسكنه كمن يكي فيخف حزنه ومن يصرخ ويضرب فينقم نفسه ويحول غضبه ، قلنا ان هذا وهم باطل لان ظواهر المهيجان ليست واسطة لتفريغ المراحل التي تغلي في اعماق النفس بل هي وسيلة لازدياد المهيجان واشتداده ، وقد يشتد المهيجان كما قال (ويليم جيمس) رغم ايقاف الظواهر الخارجية الا ان هذه الشدة ناشئة عن ضغط التبدلات الجسدية الداخلية فلم تزل التبدلات من الخارج الا لتتجمع في الداخل ولو زالت كلها لبطل المهيجان .

ولا فرق بين (ويليم جيمس) و (لانج) في ذلك لولا ان هذا الاخير زعم ان التبدلات الجسدية كلها ناشئة عن توسع الاوعية الدموية وانقباضها وتبدل الاوعية المحركة ، الا ان العلماء لم يوافقوه على هذا الرأي بل قالوا ان المهيجان متعلق بجميع المراكز العصبية الموجودة في المخ المستطيل ، وهذه المراكز كما تعلم مسيطرة على الحياة البانية

من دورة دموية وتنفس وهضم وغير ذلك .
ولكن لنهمل الآن هذا الخلاف البسيط ولنوضح فكرة الفيسيولوجيين
الاساسية فهم قد اتفقوا على ان التبدلات المحيطة كافية لاحداث الهيجان ولا تأثير للفكر
والتصورات أبداً ، حتى لقد تزول الفكرة ويبقى الهيجان اذا احداثا تأثيراً في الاعصاب
الموردة او في المراكز الآخذة وامكن عكس هذا التأثير على الشعور ، فالهيجان الحادث
على هذه الصورة هو هيجان مادي لا أثر للفكرة والادراك فيه . ولنوضح ذلك الشكل
الآتي :



قال لانج : . ومن الحقائق التجريبية القديمة التي عرفت البشرية ان الخوف ينمش
القلب وان الاثربة الروحية تتغلب على الحزن والخوف . . ونحل مكانهما السرور
والشجاعة .

وقال ايضاً : . ولم يخطر ببال احد ان يفصل الهيجان الحقيقي عن الهيجان
الذي تحدثه ضجة شديدة . . . ان هذا الاضطراب يحتوي على جميع صفات الخوف
وعلى الرغم من ذلك لا يوجد به وبين تصور الخطر اقل صلة . لانه لا يتولد
من التداعي ولا من الذكريات ولا من اية عملية عقلية اخرى . بل تعقب
ظواهر الخوف هذه الضجة مباشرة من غير ان يكون للخوف المعنوي اثر فيها .
وما اكثر الذين لا يمتدحون الجلوس بالقرب من المدفع عند اطلاق قنابلهم خوفاً من
ضجته مع علمهم يقيناً انه لا يوجد في الجلوس بالقرب منه اقل خطر يخشى عليهم

أو على غيرهم منه . وشبه بذلك أيضاً حال الولد الذي تبدو عليه علامات الخوف عند سماع ضجة شديدة فلا يمكن أن يقال إن الضجة قد أثرت في ذهنه فكرة خطر ماء (١) وعلى ذلك فالهيجان هو الشعور بالتبدلات الجسدية . ولا فرق بين الهيجان الحقيقي والشعور بهذه التبدلات فيمكن إذا تولد الهيجان بالتغيرات الجسدية فقط حتى أن بعض السموم تبعث على الاحتدام والتضرم والتهب فلا نلاحظها إلا غيظاً حقيقياً منعاً عن فكرة وعلى ذلك فلا فرق في النظرية الفسيولوجية بين الاحساسات الانفعالية والهيجانات .

ويمكن اجمالاً ما تقدم بالفقرات الآتية :

- ١ - الحس هو مجموع احساسات انفعالية ولا هيجان بدون وساطة الجسد .
- ٢ - الهيجان هو الشعور بالتبدلات الجسدية ، والفكرة تحدث التبدلات الفسيولوجية والتبدلات تولد الهيجان .

٣ - تنقسم هذه التبدلات الجسدية إلى نوعين : داخلية كالنبضة الدموية وعارضية كظواهر الوجه وحركات الاعضاء . أما الخارجية فهي ما تعبر عنه بظواهر الهيجان وهي أقل من غيرها خطورة لأنها قد تزول ولا يزول الهيجان معها ، أما الداخلية فهي مجموع الاقاعيل الجسدية الكامنة في الاحشاء وهي لا تزول بزوال التبدلات الخارجية .

٤ - إن (ويليم جيمس) و (لانج) (٢) متفقان في تحليل الهيجانات المصادمة ولكنهما مختلفان في جعل هذا التحليل الفسيولوجي مشتقاً على التهيجات الحسية الدقيقة . فقد اقتصر لانج على الهيجانات المصادمة فقط ، ولذلك قال في كتاب الهيجانات (٣) : « لاشك في أن الحزن والسرور والخوف والغضب وغيرها من الاحوال المشابهة تؤلف جملة من الحوادث المبينة للحب والبغضاء والاحتقار والاعجاب : ولذلك وجب فصلها عنها من الوجهة النفسية . فإنا لا أطلق كلمة هيجان

(١) لانج ، الهيجانات ، ترجمة جورج اوبلر إلى اللغة الفرنسية من ١٩٠٢ - ١٩٠٣ - ١١٧

(٢) كارل لانج (Lange) هو أحد علماء النفس الهانيماركيين وأستاذ جامعة (كونهاغ

وموسكو) بنظرية الهيجان

(٣) لانج ، نظرية الهيجانات (La théorie des émotions) من ١٩٠٣

لا على الاولى واسمي الثانية اهراء وعواطف او اي اسم آخر يراد تسميتها به
فليس في وسعنا ان نساوي بين اشياء مختلفة كهذه ونشبه الرعب والغضب والسرور
بالحب وهوى الحرية .

اما (ويليم جيمس) فقد كان من رأي (لانج) حينما نشر هذه النظرية لأول
مرة سنة ١٨٨٤ الا انه عدل عن هذا الرأي حينما نشر كتاب مبادئ علم النفس سنة
١٨٩٠ فعمم النظرية الفسيولوجية على جميع الهيجانات من غير ان يفرق بين الحمية
الديقة (Subtler emotions) والمصادمة للشديدة (Coarse emotions) فالتبدلات
الفسيولوجية موجودة في كلا القسمين الا ان ويليم جيمس لم يذكر الا بعض المشاهدات
المختصرة .

قال في نظرية الهيجانات (ص - ٩٩) : يشعر الانسان امام روعة الجمال
برعدة في الجسد وطعنة في الصدر وانجفاف في الاعضاء ، ويحس برعدة في القلب
وقشعريرة في الظهر وتغرق عيناه في الدموع فيصبح التنفس عميقاً والقلب مضطرباً .
وفي الحق ان فصل الهيجان المصادم عن الهيجان الحسي امر صعب جداً لان
حدودهما متشبكة فان يتبدى هذا وان ينتهي ذلك فكل نظرية صالحة لتعليل
الاول صالحة لتعليل الثاني .

١ - بعض تطبيقات هذه النظرية . - من محاسن النظرية الفسيولوجية انها
تعلل الامور الاتية :

(١) الهيجانات الخفية الاسباب . - وذلك ان المرء قد يخاف من غير ان
يكون الخطر محدقاً به ، وقد يخاف من غير سبب ويغضب من لا شيء كمن يخاف عند
سماع الضجعة الشديدة او يغضب عند طنين الذبابة . وقد يحزن وهو لا يعرف اسباب
حزنه ولو بحثنا عن علة ذلك فله لعلنا ان هذه الحوادث النفسية متعلقة باحوال
عصية خفية .

(٢) حدوث الهيجان بالارادة . - اذا صححت النظرية الفسيولوجية وجب
ان يكون حدوث الهيجان بالارادة ممكناً لاننا نستطيع عند ذلك توليد الهيجان باسباب
فسيولوجية تابعة لاختيارنا فيمكن توليد الخشوع بالركوع ، والخوف بالهرب ، والحزن

بالبكاء، والسرور، بشرب الخمر، والغبطة بالحديث، والغضب بامتصاص بعض المواد السمية. وقد يشعر الذي يقلد الحركات الظاهرة بما تنطوي عليه نفس المقلد. وقد يشعر الممثل بما يقتضيه دوره من المواقف. وكلما كان شعوره بتلك المواقف أقوى كان تمثيله لدوره أحسن وأميز.

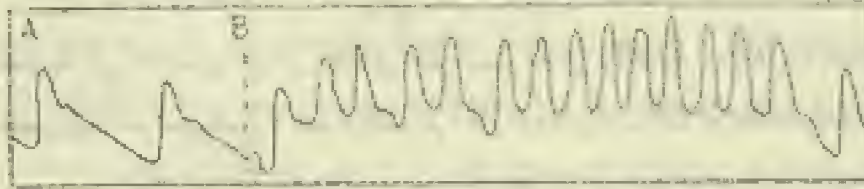
٣ (عدى الهيجان. — وهي أصل الجاذبية والمأطف والحب وأساس المشاعر المشتركة التي تحدث في نفوس الجماهير كالرعب والذعر والثورة. فينقل الهيجان من شخص إلى آخر بسهولة لولا عدوى الظواهر الخارجية لما تولدت تلك الهيجانات المشتركة.

٤ (إمكان معالجة الهيجان. — والمعالجة إما أن تكون طبية وإما أن تكون معنوية. فإن كانت طبية كانت بالمسكنات والمقويات وإن كانت معنوية كانت بتسلط الإرادة على ظواهر الهيجان ومنعها. فكم سكن المهوم حزنه وسويده بالعلاج والشراب وكم أوقف الهيجان خوفه بالتجلد والصبر وخفض الصوت واعتدال الحركات

ب. — وقد اهتم (ويليم جيمس) البحث في تأثير الغدد الداخلية مع أنها تلعب دوراً كبيراً في حدوث الهيجان. فقد يزداد إفرازها أو يتناقص فكل هيجان شديد مصحوب بزيادة إفراز (الأدرينالين) وهو مادة تفرزها الغدد التي فوق الكليتين. وقد دلت التجارب على أن ضمور الغدد النخامية يؤدي إلى الانحطاط والسويده، وأثبت العلم أيضاً أن نمو الخصيتين وقت البلوغ يغير المواقف والطباع ج. — مناقشة النظرية الفيسيولوجية. — هذه النظرية تبين أثر الأفاعيل الفيسيولوجية في تولد الهيجان. فلو لا الجسد لبقيت الفكرة جامدة لا يخالطها انفعال ولا صعب علينا أن ندرك كيف يحدث الهيجان بعد الفكرة مباشرة. لأن الهيجان كما علمت هو الشعور بالتبدلات الجسدية. فإذا فصلنا النفس عن الجسد تعذر علينا تولد هيجان الخوف من فكرة الخطر

يعمد الفيسيولوجيون في نظريتهم هذه إلى الموازنة بين التبدلات الجسدية والهيجانات، ويقولون إن لكل هيجان تبدلاً جسدياً خاصاً به. فالغضب مثلاً يبعث على ازدياد دوران الدم في الطائفة الجلدية واختلال حركات القلب والجهاز الهضمي فيزداد إفراز اللعاب حتى لقد يصح سائماً وتقلص العضلات وتنضم اليد

ويتغير الصوت ويصبح الكلام مشوشاً سريعاً ، وقد تنهمر الدموع وتقلص الحنجرة — اذا الخوف فيحدث على تجمع الدم في المراكز وزواله عن الاطراف فيصغر الوجه ويتباطأ التنفس ويشوش حتى لقد يصيب الخائف ارتجاف وغشبة فيصرخ بصوت مضطرب ويكي وتسمع حدقاته ويخفق قلبه وتصلك ركبته ثم يلجأ الى الهرب .



(شكل - ٣٠)

ازدياد دقات القلب في الخوف

يمثل هذا الخط نبض الكلب فالقسم الذي بين A و B يدل على السكون والهدوء والقسم الذي بعد B يمثل نبض الكلب لدى سماعه طلق بندقية .

فنحن لانشك في ان هذه التبدلات الجسدية اعظام الاثر في تولد الهيجان ولكن هل يمكن ان يقال انها علة الهيجان الوحيدة وهل يمكن ان يتولد الهيجان الحقيقي اذا زالت الفكرة ؟

يقول الفيسيولوجيون لا فرق بين الهياج المتولد من امتصاص المواد الكيميائية والغضب الذي يعترينا بعد الامانة . ولكن هل من مناسبة بين هاتين الحادتين ؟ ان المقيظ الذي اهت فاضرت نفسه حقاً وحققاً ليس كالهياج الذي فارقاره وناهى جسده بعد امتصاص السم . لكل من هذين الحادتين اثره في النفس الا ان كلاهما مختلف عن الآخر . نعم ان فكرة الخطر لا تولد هيجان الخوف الا انها تولد التغيرات الجسدية فليس كل تغير جسدي مولداً للهيجان ولا كل فكرة ياعثه على هذه التبدلات من التصورات ما يولد اضطراباً جسدياً ومنها ما لا يعكر مجرى الحياة وصغر النفس فالنظرية الفيسيولوجية مصيبة في قولها ان الفكرة لا تولد الهيجان الا اذا توسط بينهما الجسد . وهي مصيبة في قولها ان التغيرات الجسدية تسبق الهيجان ولكنها تغالي في القول عندما تزعم انه يمكن الاستغناء عن الفكرة . وانه يمكن تولد الهيجان من التغيرات الجسدية وحدها . ولعل بعض الهيجانات لا تعلق الا بالعنصر الذهني كمثل المصور

الذي يرى ان الصورة التي صنعها لا تتطابق ما كان يتخيل فينقط ويأس لتقصيره عن بلوغ غايته ثم يسخر نفسه ويغتم ويحزن فيأتي برشته الى الارض ويعرض عن الصورة فالنظرية الفسيولوجية تقول ان المصور يائس لانه قلب مستدير يري برشته الى الارض وان يأسه مركب من الاحساس بهذه الحركات . ونحن نقول ان هذا التعليل ناقص لانه لا يذكر العلة التي ولدت هذه الحركات ، فعلها التصور والتفكير وقد علمت كيف يعمل (هربارت) المرور بانساق التصورات والحزن بتخالفها . ولعل يأس المصور لم يتولد الا من مخالفة الواقع لمثله الاعلى (١) .

وقصارى القول ان النظرية الفسيولوجية تقصر عن تعليل الهيجان لتعليلها نأما لانها تحمل العنصر الذهني وتظن ان التغير الجسدي كاف لايضاح جميع الهيجانات . والحق عن ذلك بعيد لان العنصر الذهني لا يفارق الهيجان الحقيقي ان علة يأس المصور ذهنية فيحدث لخالف تصوراتته اضطراباً جسدياً ثم يعكس اثر هذا الاضطراب على النفس فيشعر المصور به من غير ان يضيع شعوره الاول بتخالف تصوراتته ونابها . فالمفكرة لا تنقلب الى هيجان الا اذا توسط الجسد بينها وبينه ولكن الجسد وحده لا يحدث هيجاناً حقيقياً .

٣ - العنصر الاجتماعي

لقد مضى قولنا في العنصر الذهني والعنصر الفسيولوجي ونحن ذا كروث الان عنصراً جديداً لا نشتمل عليه العناصر السابقة لانها فردية وهذا العنصر الجديد اجتماعي .

وقد رأينا في مبحث الذات والالام ان في الانسان ميولاً اكسبه ارباها الاجتماع وان تعليلها على الطريقة الاجتماعية اقرب متناولا (ص - ٢٠٣) . وما قلناه في اوليات الحوادث الانفعالية يمكن ان يقال ايضاً في الهيجان والعاطفة لان الهيئة الاجتماعية هي الوسط الطبيعي الذي تنبجس فيه المواطن . ولذلك كان الهيجان معدياً ، فلا يشتد الا اذا انتشر واشترك فيه لغير من الناس .

وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية تؤثر في الهيجانات والعواطف فهي إما أن ترغمنا عن كبح جماح النفس وإخفاء أفعالها أو على تبريره - لأن الإنسان قل أن يعترف بما يشعر به من الخوف والغضب والبغض والحسد - وإما أن تدفعنا إلى اظهار ما نشعر به بحسب المقامات الاجتماعية . وقد تؤثر الهيئة الاجتماعية ايضاً في ظواهر الهيجانات والعواطف وكيفية التعبير عنها . وعلى الرغم من أن الهيجانات متعلق بالجسد فقد نظمت الهيئة الاجتماعية ظواهر الهيجان تنظيمًا مشتركاً فصار لها أنماط عامة ومقولات كلية

قال دولا كروا : « يوجد في بعض الحضارات لغة حقيقية للتعبير عن العواطف وهي مجموع الاطوار والاعمال التي يجب على الشخص ان يقوم بها . ويوجد في بعض الظروف رموز منظمة يضعها النظاميون ويصححونها . فعلى الانسان ان يظهر عواطفه الآخرين بصورة معينة مفيدة ، وعليه ان يظهرها لنفسه بالتعبير عنها للآخرين وفي سبيل الآخرين . فظواهر الحزن والويل والالم ليست ابدأ اعمالاً فيسيولوجية او نفسية بل هي في الوقت نفسه مراسم منظمة والفاظ او قواعد لغة مؤلفة » (١)

فالهيئة الاجتماعية تؤثر اذن في كيفية التعبير عن الهيجان . ولما كانت هذا التعبير منما للهيجان (بحسب النظرية الفيسيولوجية) كان للهيئة الاجتماعية تأثير في العواطف نفسها . ومهما تكن قيمة عواطفنا عظيمة فان اساسها في الغالب اجتماعي . مثال - الحجل احسن مثال يدل على تأثير الهيئة الاجتماعية في الهيجان وهو بالجملة شعور مناف بصحبه خوف وضعف ارادة وانحطاط . وهو اجتماعي محض لأن الانسان لا يخجل الا من الافسان . وله صور عديدة تختلف بحسب الطباع ودرجة الثقافة والوسط الاجتماعي . فلا يخجل الانسان في كل محل ، كمثل من يخجل في حفلة ساهرة بين السيدات ولا يخجل منهن في حفلة علمية ، وكمثل من يعجز عن الكلام بين رجلين ويخطب في جمهور من الناس فيخضر عود المنبر من نحوه . فمسألة الحجل اذن اجتماعية وهي الشهور بالنقصان .

(١) دولا كروا Delacroix الكلام والفكر « Le langage et la pensée »

٥ - النتيجة

يشج بما تقدم ان الهيجانات والعواطف حوادث مركبة يشتمل تعليلها على عوامل عديدة .

١ - لا يمكن اجمال العنصر الذهني . لان الهيجانات والعواطف كثير ما تحدث على اثر اتصال التصورات ونداعي الافكار (دوماس ، الحزن والسرور ص ٤١١ -) وقد أخطأ اصحاب النظرية الفيسيولوجية في زعمهم ان الهيجانات المرضية المتولدة من اسباب جسمية مناسبة للهيجانات المنبثقة عن سبب ذهني . فليس الغضب ، الحزاني ، شبيها بغضب (دون ديهج) حينما لطم على وجهه - ومع ذلك فمن الصعب ان ندخل الهيجانات والعواطف الى علاقات بين التصورات فقط . لان قوى النفس الفاعلة هي النزعات لا التصورات . فلا تؤثر التصورات في حدوث الهيجان الا اذا احييت النزعات الخفية فالتصورات هي الزهر اما النزعات فهي الفسغ الخفي الذي ينفذ ورق الشجر وينعش الزهر .

٢ - ويمكننا ايضاً ان نسلم بشئ من النظرية الفيسيولوجية . وذلك ان الهيجانات والعواطف لا تقوم الا على اساس جسدي . فقد زال الخلاف الذي قام بين المذهب الذهني والمذهب الفيسيولوجي وانتقل الى خلاف بين النظرية المحيطة والنظرية الدماغية (١) فقد اظهرت النظرية الاولى اثر العوامل المحيطة في تولد الهيجان ولذا عجزت عن ايضاح الهيجانات بهذه العوامل وحدها . ولذلك فقد زعم بعض العلماء ان للهيجانات صلة بالدماغ وهي الباعثة على تفريق بين الملائم والمنافي في الاحوال الانفعالية المركبة . ولعل للهيجان الحسي ايضاً صلة خاصة به لان العوامل المحيطة والظواهر الخارجية تعجز عن ايضاحه .

٣ - ولا يمكن اخيراً ايضاح بعض الصور المتشخصة التي تصنف بها الهيجانات والعواطف الا بالعوامل الاجتماعية . فالتصورات التي تحدث بعض الهيجانات هي تصورات مشتركة كمفكرة الواجب والشرف وغير ذلك .

(١) جورج دوماس ، الطولقي علم النفس ، جلد ١ - ص ٢٨١

وقصارى القول ان هذه العناصر الثلاثة تشترك كلها في حدوث الهيجان، ولكن نسبة كل منها الى الآخر تختلف بحسب الاحوال . فقد يكون العنصر الذهني في بعض الهيجانات اكثر تأثيراً من العنصر الجسدي، والعكس بالعكس . وهذا ينطبق على انقسام الهيجان الى مصادم و حسي . فالعنصر الفيسيولوجي يغلب في الهيجان المصادم اما الهيجان الحسي فيغلب فيه العنصر الذهني او الاجتماعي . ولذلك كانت النظرية الفيسيولوجية لا تصلح اجمالاً الا لتعليل الهيجان المصادم .



١ = المصادر

1. — *Dumas*, Traité, I, 459-479 et II, 227-329, I, 606-660
La tristesse et la joie.
2. — *Ribot*, Psychologie des sentiments, Ch. VII, Ch. VIII.
Ch. IX. Psychologie allemande, 21-25.
3. — *Mélinand*, Psychologie Ch. VIII - X.
4. — *Dwelshauvers*, Psychologie, 233-260.
5. — *Spencer*, Principes de psychologie II, 562-581.
6. — *Wundt*, Psychologie physiologique, Ch. XXII.
7. — *Piéron*, Le cerveau et la pensée, IV partie.
8. — *Lapicque*, Une nouvelle théorie de l'émotion (in Journal de Psych. 1911 p. 1-8).
9. — *Lange*, Les émotions.
10. — *W. James*, La théorie de l'émotion (ou Précis Ch. XXIV)
11. — *Blondel*, Introduction à la psych. Collective 152-188.
12. — *Delacroix*, Le langage et la pensée.
13. — *Cuvillier*, Manuel, I, 238-265.
14. — *Roustan*, Psychologie, 159-167.
15. — *Baudin*, Psychologie, 501-515.

٢ = تمارين ومناقشات شفهية

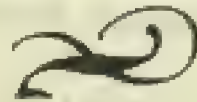
- ١ - وصف ودراسة بعض الميجانات المصادمة للخوف والغضب
- ٢ - بين كيف ولماذا يبرى الانسان نفسه من الخوف
- ٣ - دراسة بعض العواطف المركبة كالغم والفرح والعاطفة الدينية والعاطفة الاخلاقية والعاطفة البدعية - بحسب الاثار الادبية -
- ٤ - تجرّد العواطف (بحسب ريو . سيكولوجيا العواطف ص - ١٨٣ ،

(١٩١

- ٥ - كيف تطبق النظرية الفيسيولوجية على الخوف (مرسو . الخوف)
- ٦ - الخجل : اسبابه ونتائجه .
- ٧ - فرق بين الاحساس والحس .

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - طبيعة الهيجان (بكالوريا ، لرمون ١٩٢٤ ، ديجون ١٩٢٩)
- ٢ - علاقة الهيجان بالفكر التأمل (بكالوريا طولوز ١٩٢٥)
- ٣ - الهيجانات والفعل الارادي (، ، ، بوردو ١٩٢٥)
- ٤ - علاقة النزعات بالهيجانات (، ، ، مونتبلية ١٩٢٧)
- ٥ - هل يمكن ان تنحل الهيجانات الى حالات عقلية (بواتيه ١٩٢٧)
- ٦ - نظرية الهيجان الفيسيولوجية (ليون ١٩٢٤ ، نانسي وباريز ١٩٢٥ ، الاسكندرية ١٩٣٨)
- ٧ - اثر الهيجانات في الحياة العقلية والاخلاقية (غرنوبل)
- ٨ - كيف والى اية درجة يمكننا التأثير في عواطفنا ؟ (ليون)



الفصل الثالث

الميل

قلنا في تحليل الذات والآلام أنها ناشئة عن الميل والغرائز وإن الإنسان لا يطلع على هذه الميل مباشرة بل يدركها عن طريق الذة والآلم لأنها خفية والذات والآلام ظاهرة .

وإذا خرج المشاهد النفسي عن حدود الذة والآلم اتصل بالاشعور والشبهات وانقلب بفينه الحسي إلى فرض عقلي . ولذلك كان علماء النفس إذا أرادوا تصديق الميل يصنفونها بحسب الذات والآلام . فلا يزالون يفرضون وراء كل لذة ميلاً ووراء كل ألم نزعة حتى يركبوا القوى المتفعلة ويصوروها بلغة الميل .

وليس الميل قوة مستقلة عن غيرها من الأفعال النفسية . بل هو حالة عامة ترافق جميع صور الفاعلية . وكثيراً ما فرق العلماء بين الغرائز والميل إلا أنك نجد بعد التحليل أن الميل تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، فمنها ما هو غريزي ومنها ما هو كسبي مستفاد نصحيحة العادة ، ومنها ما هو اختياري تقوي الإرادة : مثال ذلك أن الانانية قد تكون نزعة غريزية وقد تكون مكتسبة معتادة وقد تكون ارادية . فالبحث في الانانية يرجع إلى دراسة كل من هذه الأقسام الثلاثة . وكذلك العطف فقد يكون غريزياً وقد يكون مستفاداً بالعادة وقد ينشأ عن تأمل واختيار . فليس الميل إذن قوة مستقلة عن الغريزة والعادة والإرادة .

والبحث في الميل الابتدائية أدعى إلى الاهتمام من البحث في الميل المكتسبة لأن الميل المكتسبة تلقح بالميل الغريزية وتستند إليها وهي غاية القرية لأن المرئي في الغالب لا يخلق ميولاً جديدة بل ينمي الميل الغريزية أو يقاومها .

١ - طبيعة الميول

١ - . طبيعتها الحيوية

لا بد لكل جسم حي من حفظ توازنه في الداخل والخارج ولكنه لا يستطيع ابقاء هذا التوازن على حاله لانه مضطر في كل وقت الى مؤالفة العالم الخارجي فتارة تكون المؤالفة منفعة واخرى تكون قاعلة . فالمنفعة هي ان يستسلم الحيوان لجميع شروط البيئة ، والقاعلة هي ان يتخذ شرائط المحيط واسطة لبلوغ غايته الشخصية . ولا يستطيع الحيوان ان يستفيد من شرائط البيئة الا اذا حافظ على توازنه الداخلي . فالاحياء تحافظ على توازنها الداخلي بتغذية انسجتها وتنظيم حركاتها وحفظ صورها واتساق وظائف اعضائها ، فالغذاء والتناسل هما سبيلان البقاء الفردي والبقاء النوعي . ولا بقاء الا اذا قامت الاعضاء بوظائفها . على انه يتولد من القيام بهذه الوظائف حاجات ضرورية لا يمكن بقاء الحياة بدونها وهي ما نسميه بالضرورات الموضوعية .

وكما ارتقبت في الحياة من افق ادنى الى افق اعلى تعددت الحاجات وتنوعت . انظر الى حاجة نبات وحيد الحجيرة تجدها مقصورة على التمثيل والتكاثر . اما النبات العالي فان اختلاف اجزائه متناسب مع اختلاف وظائفه وتنوع حاجاته . وكما ارتقبت من نبات ادنى الى نبات اعلى اشبكت وظائف الحياة وتنوعت الحاجات حتى تنتقل من اخر افق في عالم النبات الى اول افق في عالم الحيوان . فترى ما لا عهد لك به من اشقياء الوظائف وتعدد الحاجات .

والحيوان كما عرفه ارسطو (نبات متحرك) وهو ذو اعضاء ووظائف وحاجات جديدة لا توجد في الكائنات التي دونه كحاجة الحركة والفاعلية وغيرها . فينعكس اثر هذه الحاجات على النفس ويتولد من انعكاسها ميول نفسية . إذن فالبل هو صورة نفسية لحاجة طبيعية .

ومما لا ريب فيه ان معرفة تركيب الجسد معرفة صحيحة تؤدي الى معرفة حاجاته ومبوله . ولا تتم هذه المعرفة الا في علم الحياة (البيولوجيا) لان هذا العلم يدرس تركيب الانسجة ويكشف عن وظائف الاعضاء . وبين حاجات الجسد وطبائعه ونمط تغذيته وشروط بقاءه بالنسبة الى البيئة .

ب — طبيعتها النفسية

لسنا نستطيع الان ان نرجع الى علم الحياة لاستنباط المبول من حاجات الجسد ولذلك اقتصرنا على البحث فيها من الوجهة النفسية فقط . ولكن المبول كما بينا سابقا هي لاشعورية فكيف نعرفها ؟ — قلنا انها نعرفها بانثارها كما نعرف الكهرباء بظواهرها . فالمبول غائبة عن العيان الا ان الذات والالام هي دلالات صادقة تهدينا اليها . والارغبات ايضا هي احسن الحوادث النفسية دلالة على المبول لانها تنشأ عن حاجة وشهوة فتبعث الانسان على الفعل . مثال ذلك ان الانسان لا يرغب في الطعام الا حينما يشعر بالجوع . ومن منا يستطيع ان يعرف اسباب رغباته كلها ؟ ان في نفوسنا كثير من الرغائب التي لا نجد لها سببا . الرغبة كما قال افلاطون ابنة (فوروس) و (فيذا) اي ابنة القرف والفاقة ، فالقرف ابودا والفاقة امها ، هذه تورثها الاحتياج وذلك يملأ بالامال . على ان الرغبة لا تدل دائما على وجود ميل خفي ورامها . واذا دلت عليه لم يكن بينها وبينه نسبة صحيحة . فقد تكون الرغائب مبهمة وقد تكون وهمية كاذبة فلا تنطبق على حقيقة ما تنطوي عليه النفس . وكثيرا ما يجهل الانسان ما يرغب فيه طيلة حياته وخصوصا في ايام الصبي حيث تشبهك الاماني وتختلط الاحلام . ومع ان الرغائب قد تكون واضحة فالخيال يبعثها على تغيير حقائق الاشياء . إذن فالرغائب قد تكون واضحة وتكون مع ذلك وهمية كاذبة فيخيل الى الانسان ان الشيء الذي يرغب فيه شريف سام فلا يظفر بها بيتني ولا يدرك المني الا يستولي عليه اليأس ويساوره الغم ونفسا قط آماله فأوراق الحريف ، لانه يجد المثل الاعلى الذي كان يحلم به مخالفا للواقع وبعيدا عن الحقيقة فتزله تلك السعادة الخيالية التي توهم وجودها وراه احلامه .

٢ - تصنيف الميول

ان تصنيف الميول قيمة عظيمة لاننا اذا صنفناها بصورة علمية وادركنا خطورة كل ميل بالنسبة الى الاخر فقررنا من معرفة مسائل السعادة وغيرها من مسائل علم النفس والاخلاق . غير ان الفلاسفة لم يشفقوا بعد على تصنيف علمي نهائي فاحسن تصنيف علمي موقت يمكن قبوله هو تصنيف الميول بحسب الغايات التي تتبعها .

وبان ذلك ان فاعلية الانسان محصورة بين قطبين اساسيين : الانا والا انا فتارة نسعى وراء منافعنا الشخصية فحافظ على بقائنا وتزيد قوتنا وسلطاننا ونفقة الناس بنا واعتمادهم علينا .

وتارة نفسى اشخاصنا فتتخذ منافع الاخرين هدفا لنا فنعطف عليهم ونحسن اليهم ونحبههم .

وقد يكون هدفا غير متعلق بنا ولا بغيرنا من الاشخاص . فترغب في مثل عليا خيالية بمازجها شي من الشهوة كطلب العلم والارتقاء وتعشق الجمال والخير وعبادة البشرية والتطلع الى المثل العليا .

فاذا استندنا الى هذه الاعتبارات الثلاثة امكننا تقسيم الميول الى ثلاثة اقسام :

(١) الميول الشخصية : وهي الميول التي يحافظ بها الانسان على بقائه فنها مادي كالليل الى الغذاء ومنها ماهر معنوي كالميل الى التفكير والفعل والانفعال .
(٢) الميول الغيرية : - وهي الميول التي يتصل بها الفرد بالجنس البشري كالعطف والصداقة والمحبة وغيرها من الميول الاجتماعية .

(٣) الميول العالية : - وهي الميول التي ترتقي عن مستوى المنفعة شخصية كانت او اجتماعية فتجرد الشخص من الاعتبارات العملية وترفعه الى التفكير في الغايات العالية والمثل العليا السامية كالخير والجمال والحقيقة فتولد من ذلك ميول اخلاقية وميول بدعية وميول عقلية .

٣ - الميول الشخصية

اساس هذه الميول . - كل حي من الاحياء يسعى لحفظ بقائه ، فالرغبة في الحياة او ارادة الحياة هي المحرك الاول لكل حي . وهدف هذه الارادة وتلك الرغبة هو البقاء . يقول (سينوزا) : كل موجود يميل الى التثبيت في الوجود ، فهو لا يميل الى التثبيت في الوجود فحسب بل يميل الى اتمام هذا الوجود واغنائه . فالميل الى التثبيت في الوجود يتولد من غريزة حفظ البقاء وهي موجودة عند سائر الحيوانات والميل الى اتمام الوجود يتولد من غريزة الانساع والامتداد لان هذه الغريزة هي ارادة حسن البقاء لا ارادة البقاء فقط فهي اذن ارادة لذة و ارادة قوة (نيشه)

ولقد ظن بعض العلماء ان غريزة حفظ البقاء هي اساس الميول كلها فقال (لاشليه) : « يمكننا ان نبين بتحليل نفسي وفيسيولوجي مما ان زعائنا العديدة ليست الا صوراً مختلفة لزعة واحدة اطلقوا عليها بحق اسم ارادة الحياة . فنحن اذن ارادة قبل ان نكون احساساً فان لم تكن الارادة كالاتساس من مسلمات الشعور الواضحة فذلك لانها الشرط الاول لكل المسلمات او بوجه اخر لانها الشهور نفسه » (١)

على ان غريزة حفظ البقاء تسبق ظهور الارادة وقد تقاومها بعد ظهورها ، مثال ذلك ان الجبان اذا احس بالخطر استسلم للخوف وتغلبت الغريزة على ارادته . وقد تقاوم الارادة غريزة حفظ البقاء وتتغلب عليها ، مثال ذلك ان (دون غراسيا) كان يرتجف من شدة الخوف اثناء المعركة ومع ذلك فلم يمنعه خوفه من متابعة الحرب .

ثم ان غريزة حفظ البقاء ليست متعاضدة مع قوى الاشخاص ورفاهتهم ولا مع هوائهم وراحته . فقد يكون الانسان قوي البنية صحيح الجسم سعيلاً

(١) لاشليه نفس وما بعد الطبيعة ، ص ١٣٨ من كتاب اساس الاستدلال Fondament

يوجد السرور في نعيم العيش ومع ذلك تجده يعرض بنفسه في كل آفة للخطر .

فالعوامل التي تؤثر في غريزة حفظ البقاء كثيرة نذكر منها المزاج والصحة والقرية والبيئة، ولذلك تات حجة الانسان للحياة مختلفة بحسب مزاجه وصحته فارة يكون طموحاً شجاعاً نشيطاً يسعى لاستكمال ما ينقصه من شرائط الحياة واخرى تجده جباناً متزويماً عن الناس راضياً باليسير من العيش فيدخل الى السكون ويمتد عن الاعمال وجلبتها .

ومن الغرائز التي تنسب الى غريزة حفظ البقاء غريزة الرضاعة وغريزة اغلاق الجفن لوقاية العين من الخطر وغريزة ابعاد اليد عن الاجسام المحرقة . وغريزة حفظ البقاء ليست صادقة الحكم في معرفة الوسائل الباعثة على البقاء بل قد تخطي وتغور الانسان الى الهاوية : مثال ذلك ان الطفل لا يعرف مقدار الطعام الضروري لجسده فاذا ترك لنفسه اكل اكثر من حاجته ، ولذلك كان من الضروري تنظيم مقادير غذائه وتعيين اوقاتها ، والراشد ايضاً لا يقتصر على الاطعمة النافعة لجسده حتى لقد قال متشيكوف : ان الانسان ادنى من الحيوان في هذا الامر .

قال متشيكوف (١) : وان انحراف غريزة انتخاب الاطعمة عند الانسان كثير جداً . فالاولاد منذ ابتدائهم بالمشي يلتقطون كثيراً من الاشياء التي بلا فونها ثم يضمونها في افواههم ، كقطع الورق والشمع وبقايا المخاط حتى لقد يصيب منهم من ابتلاع هذه الاشياء المضرة لانهم يظنون انها صالحة للاكل . . . ان انحراف غريزة الانسان يبعثه على التسمم بالكحول والانيير والاقيون والمورفين وغيرها من المواد الخارجية التي يمتصها جسمه ولو لم يكن في انحراف هذه الغريزة غير شؤم دام الكحول لكانت فيه دلالة كافية على عدم اتفاق غريزة انتخاب الاطعمة مع غريزة حفظ البقاء .

(١) متشيكوف Metchnikoff ، دراسة الطبيعة البشرية ، ص : ١٩٦ ، ١٧٠

يتيح ما تقدم ان غريزة حفظ البقاء ليست دليلاً صادق الحكم الا انها عظيمة -
 التأثير في حياة الانسان فلا يرد حكمها ولا يعارض فعلها .
 وتنقسم هذه الغريزة الى قسمين دفاعي وهجومي فالدفاعية هي غريزة الخائف -
 الذي يبعثه جبه للبقاء على الخوف فيدافع عن نفسه او يهرب ويختبئ .
 والهجومية هي غريزة الغضب الذي تنطلي به النفس فتتضرم وتطلب ولا
 تنطفي نارها الا بمنازلة العدو . فالاولى انفعالية والثانية قاعلة .

والانسان لا يرغب في البقاء لحسب بل يرغب في كل ما يغني حياته -
 ويزيدها قوة وجمالاً . وقد وصف (لوكرس) ذلك وصفاً دقيقاً
 يقال ان الناس جميعاً يتطاحنون في التناصب المجد والثروة فيتناضلون ويتفاحرون
 ويتسابقون في سبيل الوصول الى غاياتهم لانهم يحبون البقاء ويكرهون الموت
 ومع ان الانسان يعلم حق العلم انه فانك تجده ساعياً وراء المجد والثروة
 والقوة والجمال لا اعتقاده انه يستطيع ان يحارب الموت وينال اسباب الخلود ،
 فالانسان يريد الحياة ويريد كل ما يقويها . الا ان رغبته في الهناء ونعمى
 العيش لا تنحل الى رغبته في الحياة فقط لانه قد يفضل الموت على الحياة اذا
 أضعاف مناه وثروته . فالثروة شرط من شرائط الحياة ونعم العون هي لها
 الا انها مرغوب فيها لذاتها لا لشيء آخر غيرها ، مثال ذلك ان الغني يتحير
 عندما يخسر معظم ثروته فمع ان القسم الذي خسره لم يستفد كل ما عده
 فانه يفضل الموت على الحياة بدون ثروة لانه يرغب في الهناء ونعمى العيش
 لا في الحياة المجردة عن كل ما يجعلها شريفة سامية .

تصنيف الميول الشخصية . - تنقسم الميول الشخصية الى قسمين :
 ١ - الشهوات الطبيعية . - ٢ - الميول الشخصية الخفية .

(١) الشهوات الطبيعية . - هذه الشهوات الطبيعية (دورية) ومعنى
 ذلك انها تظهر وتزول في اوقات منتظمة - وهي ايضاً ضرورية لانعراض
 لان الانسان اذا قارمها عرض بحياته للخطر ، وعدد هذه الشهوات الطبيعية
 مطابق لعدد وظائف الاعضاء فمنها حاجة الحركة والغذاء والتنفس وغير ذلك .

(٢) الميول الحقيقية . — تتولد الميول الشخصية الحقيقية من الملكات النفسية الثلاث : الحساسة والعقل والارادة .

فالميول الحسية تخص بالحياة الانفعالية كالميل الى الانفعال والتنهج ومحبة الخطر فالسائح يعرض نفسه للممالك فيقصد للممالك البعيدة ارضاء لما يشمر به من ميل وانفعال وقد يكون الباعث على محبة التنقل والميل الى الخطر قوة الخيال . وفيما تبعث هذه الميول السائح على اقتحام الهلاك فكذلك تبعث الطفل على اللعب فتارة تجده سائحاً واخرى تجده جندياً محارباً . وكذلك يجد الناس لذة في تمثيل الروايات الفاجعة او الحرية .

والميول العقلية تبعث الانسان على طلب العلم لانه يحب ان يطالع على الامور ويكشف عن حقائقها . وحسب الاطلاع هذا عام في الاصل اي موجود عند جميع الاطفال الا انه يتكيف بحسب طبائعهم المختلفة فمنهم من يميل الى البحث عن علل الاشياء ومنهم من يميل الى ظواهر الاشياء وصورها ومنهم من يميل الى الاخلاق ومنهم من يميل الى الالوان .

والميول الارادية هي الميول الفاعلة كالرغبة في التملك والميل الى الاستقلال ومحبة السلطان والتفوق على الاقران .

ويبتعد عن حب الذات ميول عديدة مشنقة كالميل الى الصحة ومحبة الجمال والبخل والاستقلال والثقة والشهرة والتألق في العمل والكياسة والزي وقد ينشأ عنه أيضاً ميول متنافضة كالشجاعة والجبن والجرأة والضعف والمهارة والاستسلام والاعتماد على النفس والتواضع .

٤ — الميول الغيرية

الميول الغيرية تبعثنا على محبة الناس فتجسد اللذة في سعادتهم والآلم في شقتهم . وكما يحب الانسان نفسه ويرغب في البقاء ونعمن العيش فكذلك يحب اولاده واصدقائه ويضحى في سبيلهم باعز الاشياء واثمنها فالانسان صدق الانسان لايل هو اخوه احب ام كره وسواء لديه ائنت هذا الانسان من اصدقائه ام من اعدائه فانه يحبه ويحب بلاده ويحب البشرية

وبنألم لما جعل بها من الشر حتى لقد بنى مصلحته ويجود بنفسه في سبيل الخير العام وسعادة المجموع .

وقد كان أريسطو يقول : الانسان حيوان اجتماعي وهو مدني بالطبع يريد أن يعيش مع اقرانه وهذا امر ضروري لانه لو عاش وحده منفرداً لما استطاع ان يقوم باعباء نفسه . فالانسان اجتماعي لانه معزق فقير لا يستطيع ان يعيش وحده من غير معاونة اقرانه له وقد قال أريسطو ايضاً لا يكون المرء انساناً حقيقياً الا اذا عاش في وسط اجتماعي .

من ذا الذي يريد ان تكون له خيرات الدنيا كلها على شريطة ان يعيش منفرداً بعيداً عن الناس ؟ لا يستطيع ان يعيش خارج الهيئة الاجتماعية الا من ارتقى الى درجة الانوثة او انحط الى درجة الحيوانية . فالميل الى الاجتماع طبيعي وهو عام يشمل الانسان والحيوان فلا نجد طفلاً الا فرحاً بمعاشرة اقرانه ولا رجلاً الا قوياً بمحبة اخوانه .

بنشأ عن الحياة الاجتماعية ميل عديدة كنزعة التقايد والعطف والحنان وتقسيم هذه الميول بوجه من القسمة الى قسمين : الميول الفردية المشتركة والميول الاجتماعية الخالصة .

١ - الانانية والغيرة (١) - ولا بد قبل البحث في اقسام هذه الميول من تحليل عناصرها وبيان مقشها قبل تحول الغيرة الى الانانية ام هل هي عاطفة طبيعية سليمة .

ل نظرية لاروشفو كولد (٢) - وهي نظرية ترجع حب الغير الى حب الذات لان (لاروشفو كولد) يعتقد ان الغيرة لاحقيقة لها وان الاخلاص اسطورة كاذبة فالانسان لا يحب الا نفسه ولا يفكر الا في منفعة الخاصة وقد جمع نظريته في قوله : الفضائل تضيق في المنفعة كما تضيق الانهار في البحر ، وفي كتاب الحكم Maximes كثير من الامثلة التي تدل على ان الانانية هي الغريزة الاساسية التي ترتكز عليها جميع نزعاتنا .

قال لاروشفو كولد : الانسان لا يبدأ ابداً فلا يقف عند الآخرين الا كما

(١) Egoisme et altruisme

(٢) هو لاروشفو كولد Le Rochefoucauld (١٦٣٢ - ١٦٨٠) صاحب كتاب الحكم المشهور .

يقف التحل على الزهر ليمتص منه ما هو بحاجة اليه . فلا يمكن تصوير
مرونته ابداً لان تبدله يفرق الاستحالة السريعة ولطافته نفوق دقة الكيمياء
فهو موجود في كل موافق الحياة وفي جميع المنازل والشروط يعيش في كل مكان
ويعيش من كل شيء ويعيش من لا شيء . يألف الاشياء ويتعود فقدانها
وينعاز الى حزب الذين يحاربونه فيشاركهم في خطاهم . والعجب من
ذلك كله انه يعمل على هدم ذاته ويهض نفسه ويتآمر معهم على هلاكها .
فقد يصبح عدو نفسه ولكن على شريطة ان يبقى ، لانه لا يهتم الا بالبقاء .
ولا عجب اذا انضم في بعض الاحيان الى السلسلة العاشقة ونجراً بها على
دخول الجماعات ليهدم نفسه ، لانه لا يهدم في محل الا ليني في آخر . واذا
ظن انه معرض عن لذة فهو لا يهملها الا ليستبدل بها غيرها . وقد
اغلب وتغلغل انك تخلصت منه ، ومع ذلك تجد يظفر في غصص
مزيمته ، (١)

ينصل رأي (لاروشفوكولد) هذا بفلاسفة المنفعة الذين يقولون ان
الانسان مجبول على الشر وانه لا يحب الا نفسه حتى اقد قال (هوبس)
ان الانسان ذئب على اخيه الانسان (Homo Homini Lupus) وقال
(هلفيسبيوس) (٢) ، اذا كان العالم المادي خاضعاً لقوانين الحركة فالعالم الادبي
خاضع لقوانين المنفعة .

ولم يزد (لاروشفوكولد) على ذلك شيئاً ، الا انه حلل الفضائل
فوجدتها تنحل كلها الى المنفعة الشخصية والانانية فليست الصداقة الخالصة في
زعمه الا تجارة تريد ان تبيع بها شيئاً من الاشياء . فلولا خوف الناس
من الظلم لما احبوا العدالة ونولوا رغبتهم في ان يمدحوا مرتين لما رفضوا ان

(١) هذه اللفظة توجد في طبعة ١٦٦٥ من كتاب الحكم (Maximes) الا انها سقطت

من النسخات التالية .

(٢) هلفيسبيوس (Helvétius) ١٧١٥ - ١٧٧١ ولد في باريس وهو فيلسوف مادي

نفي الف كتاب الروح « De l'esprit »

بعدحوا في المرة الاولى . ولولا اشفاقهم على انفسهم من الوقوع في المصائب لما اشفقوا على غيرهم ولا رحوا احداً . فالاعتراف بالخطيئ دليل على الرغبة في ارضاء المحسن حتى نحصل منه على اكثر مما جاد به والفائدة في الحياة كالاعتدال في الطعام . يريد الانسان ان يستمر على الاكل ولكنه يخشى ان يضر نفسه .

ينج من هذا التحليل ان (لاروشفوكولد) لا يقتصر على القول بندرة الفضائل الحقيقية بل ينكر وجودها تماماً . فما هي قيمة نظريته ؟ مناقشة نظرية لاروشفوكولد . — ربما كان الباحث الاول على هذه النظرية شاهده (لاروشفوكولد) في زمانه من الفضائل المزيفة ولكن الفضائل الحقيقية لا تغفل انتشاراً عن الرذائل . ونريد الان ان نوجه على نظرية (لاروشفوكولد) الاعتراضات الآتية :

(١) — لا يمكن الرد على (لاروشفوكولد) يذكر الامثلة التي تدل على الفضائل الحقيقية لانها لا تبرهن على شيء . وبإستقامة (لاروشفوكولد) ان يجد وراء كل فضيلة خالصة باعاً نوعياً وعنصراً مريضاً . كمثال الزاهدة المعرصة التي تعرض بنفسها لأمراض المعدية فهي لا تفكر الا في ثواب الآخرة وكمثال الجندي الباسل الذي يمتهن حب بلاده على الاستشهاد في سبيلها فهو لا يفكر الا في المجد والبطولة . وكالكريم الذي يطعم الجائع ويعول البؤساء وبأوى اللئيم فهو لا يفكر الا في الشهرة والشرف . وإذا قيل ان الانسان ياتي بنفسه الى الماء حباً بانقاذ من غرق فيه قال (لاروشفوكولد) ان هذا الرجل لا يفكر الا في نفع نفسه وذبوع صيته وحسن صلته فإذا اثبتنا ان هذا الرجل لم يفكر بنفع ولا بصيته ولا بصلته بل ألقى بنفسه الى الماء بدافع نفسي مجرد قال انه لا يستطيع ان يرى الفريق ولا ينقذه ولو فعل ذلك لانه ضميمه فهو إذن قد اتقذ الفريق بدافع المصلحة الشخصية .

(٢) — ان الطريقة التي سار عليها (لاروشفوكولد) قاسدة : لانه لا يبحث في حقيقة ما تنطوي عليه النفس اثناء فعل الخير بل يذكر ما يتصوره

هو نفسه من البواعث الانسانية المحركة . فاذا قيل له ان هذا الرجل التي
 بنفسه الى النار لينقذ طفلاً قال لو لم يمسك في الشجرة لما فعل ذلك ، فهو إذن
 حسب ما هو ، ولو قيل له ان الوالدة تحب ابنها محبة خالصة لكان جوابه
 انها تنكر في النفع الذي سيعود عليها منه في المستقبل فهي إذن تزرع لشخص
 ولولا ذلك لما حرمت نفسها من الراحة في سبيل السعادة . ونقول نحن
 ان هذا الحساب يمكن الوقوع ولو كنا نبحث في الامكان لما خالفنا
 لاروشفوكولد في شيء الا اننا لا نبحث فيما يمكن بل نبحث فيما هو .
 فطريقة لاروشفوكولد قاسية لانها تقتصر على البحث في امكان حصول
 الحساب النفعي في نفس فاعل الخير مع انه كان ينبغي البحث عن حصول
 هذا الحساب بالفعل

(٣) - وهذا الحساب النفعي لا يوجد في كل فضيلة ، لان
 البسيكولوجيا تثبت لنا وجود افعال عفوية غريزية لا أثر للتأمل والارادة
 فيها ، ولا يوجد في افعال الانسان العفوية ما يحتوي على الشر فكذلك يوجد
 بينها ما يدل على الخير . ومع انه ينبغي ان يكون الفكر مبدءاً للعمل ،
 فان اكثر افعال الانسان عفوي طبعي ينشأ عن الغريزة تارة وعن
 العادة اخرى . وهذه الافعال العفوية الناشئة عن الغريزة او العادة لا تخلو
 من عناصر الخير فمنها الميل الطبيعي الى العدالة وهو موجود في الاطفال ،
 ومنها ميل الامم الناشئة عن غريزة الامومة ، ومنها الميل الى الاجتماع
 بالناس والحاجة الى الاصدقاء . نعم ان الانانية قد توجد في اكثر الميول
 ولكن ليس باستطاعة كل انسان ان يكون انانياً .

(٤) - ثم ان نظرية لاروشفوكولد هذه تحتوي على تناقض داخلي
 لانها تنكر الفضائل الحقيقية وتقول بوجود الفضائل المزيفة . ولكن لولا
 وجود الفضائل الحقيقية لما امكن التعريف لان النفوذ لا ينفذ في بلد الا
 اذا كانت نتيجة فيه . ومع ان لاروشفوكولد ينكر وجود الفضائل الحقيقية فانك
 تجد يدعي الى القول بها عند بحثه في الرباء لانه قال : « الرباء دليل على

احترام الرذيلة للفضيلة . وفي الحق لولا وجود الناحية الحقيقية لما أمكن وجود الرباء لأن الذي يضمن لي المداوة لا يستطيع أن يخدعني بإظهار الصداقة إذا كنت لا أشعر بوجود الصداقة الحقيقية . والذي يظهر اعتراف الجليل لا يستطيع أن يخدع المحسن إذا كان المحسن يعتقد أن الاعتراف بالجميل كذب ورياء . فالرياء إذن دليل على وجود الفضائل الحقيقية .

(هـ) — ونقول أيضاً أن ضلال هذه النظرية ناشئ عن عدم تحديدها معنى المنفعة . فلفظ منفعة يدل أولاً على المنفعة الحيوية وهي كل ما ينفع الجسم ويسكن شهوته ويرضي نزاعه . فإذا كان (لاروشفوكوك) يقصد بكلمة منفعة الدلالة على هذه المنفعة الحيوية كانت نظريته صحيحة لأنه لا يعقل أن يفعل الإنسان أمراً لا علاقة له بنزعه من نزاعه الحيوية . وقد قلنا أن هذه النزعات لا تدل جميعها على الشر . ويدل لفظ منفعة ثانياً من الوجهة الأخلاقية على حب الذات والآثية . وهذا المعنى هو الذي قصده (لاروشفوكوك) وقد يتنا عدم صحة نظريته بالنسبة إلى هذا المعنى الأخير لأنه لا يعقل أن تكون أفعال الإنسان كلها ناشئة عن حساب نفعي بل أن كثيراً من أفعاله الطبيعية عفوي لا اثر للحساب فيه .

ب — نظرية سينورا . — وهي نظرية المتأخرين من فلاسفة المنفعة كجيمس ميل وستوارت ميل وهم لا يذكرون وجود المواطف الغيرية بل يقولون إنها مشتقة في الأصل من حب الذات فالآثية هي العاطفة الأساسية عند الإنسان الابتدائي ولكن التطور الاجتماعي قد بعث على تولد الغيرية منها .

يرجع القول بهذه النظرية إلى سينورا (١) فقد زعم أن الآثية تبحث الإنسان على تنصيل الحياة الاجتماعية على حياة الوحدة . قال إن منفعة الاجتماع أكثر من ضرره فأناس يجتمعون لأن لهم في الاجتماع منفعة ولأن تعاونهم يساعدهم على تأمين حاجاتهم وإتقاء المهالك التي تهددهم والموت.

(١) سينورا ، كتاب الأخلاق ، قسم ١ — فقرة ٣٥

كثير باخيه . يحب الانسان اخوانه لانهم كما قيل زينة في الرخاء وعدة في
الياء ومعونة على الاعداء . والحياة الاجتماعية تقتضي الاخلاص والتعاون
والمحبة . فالباس قد ارادوا الحياة الاجتماعية اولا بدافع الانانية ، الا ان
الاجتماع ولد في نفوسهم عادة الصداقة والمحبة فصار المرء يحب اخاه لذاته
بعد ان كان يحبه لمنفعته وهذا شبيه بالابدال النفسي الذي يحصل في فكر
البخيل . فكما يحب البخيل المال اولا لمنفعته ثم بعد العادة يحبه لذاته
فكذلك يحب المرء اخاه لانفاعه منه ثم بعد ذلك يحبه لذاته .

مناقشة نظرية سيفر . - لا تقبل هذه النظرية للأسباب الآتية :
ان المبدأ الاساسي الذي تقبله هذه النظرية بدون انتقاد واستند اليه هو زعمها ان
الانانية عاطفة اولى فكلما رجعت في الحياة الاجتماعية من طور اعلى الى طور
ادنى وجدت الانانية اشد وافرى . والانانية في عالم الحيوان اشد منها ظهوراً في عالم
الانسان وظهور العواطف الغيرية لم يتم الا بضغط الحياة الاجتماعية وضرورة التنازع
وبما تقتضيه الحرب من التضحية وانكار الذات . فاشتقت العواطف الغيرية -
الانانية من العواطف الانانية ثم العواطف الغيرية من الغيرية - الانانية .
وهذا الرأي موافق لنظرية (داروين) لانه يعتقد ان تطور الانواع الحيوانية ناشئ
عن تنازع البقاء والحرك الاسامي لهذا التنازع هو الانانية . فالانانية اذن من
الاوليات النفسية ، ولو كان الانسان الابتدائي غير محب لذاته لما استطاع ان
يتنازع الحيوانات الاخرى فونه الضروري . فالعواطف الغيرية اذن تصلح
للمدنية والوئمة لا للحياة الابتدائية .

ونقول رداً على هذه النظرية انها مخالفة للعقل والتجربة معاً .

١ - هذه النظرية مخالفة للعقل . لان العقل يبين لنا انه ليس بوسع
الطفل والرجل الابتدائي ان يكونا انانيين . لان الانانية تقتضي شعوراً تاماً
بالشخصية وقوة تأمل كافية للتفريق بين الانا والانا . وهذا الشعور بالشخصية
غير موجود عند الطفل . نعم ان حركات الطفل الاولى تدل على تفضيله لمنفعته على
منفعة غيره ولكن هذه الحركات ناشئة عن غريزة حفظ البقاء لا عن الانانية المعقولة .

وقد أثبت العلماء أن هذا الشعور بالشخصية يتكون عند الطفل بالتدرج فيبدأ أولاً بفصل جسده عن العالم الخارجي ثم يفرق بعد ذلك بين الأشخاص والأشياء وتجدد ميالا بالطبع إلى تقليد الآخرين والنسج على منوالهم (١). والتقليد أول صورة من صور العطف والمحبة وكذلك الإنسان الابتدائي فهو لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يفرق بين منفعة ومنفعة قبيلته. وقد انتقد (دوركايم) (٢) طريقة علماء التطور وقال إن الإنسان الابتدائي لم يكن شاعراً بشخصيته بل كان مذاب النفس في البيئة الاجتماعية. ولو كان للفرد شخصية لكان له شأن في تلك الجماعات الابتدائية إلا أنه كان فائد الشخصية فلم تكن الهيئة الاجتماعية بحاجة إلى منعه والتضييق عليه.

ثم إن نظرية سبنسر مخالفة للواقع، لأن الوقائع تبين لنا أن تنازع البقاء ليس عاملاً أساسياً في تبدل الكائنات وارتقاها من طور إلى آخر فكما يوجد تنازع بين الأحياء في سبيل البقاء كذلك يوجد تعاون متبادل بينها وقد جمع (كروبوتكين) Kropothine في كتاب التعاون (L'Entraide) كثيراً من الأمثلة الدالة على ذلك سواء كان في عالم الحيوان أو في عالم الإنسان. وكلما استقصيت الوقائع وجدت أن التعاون حادث عام لا ينفرد بها الرجل المتعدن وحده بل كثيراً ما تجدهما في عالم البداوة وعالم الحيوانات حتى لقد قال العلماء أن مبدأ (داروين) لا يدل إلا على نصف الحقيقة. وإذا ارتقيت من طور البداوة إلى طور المدنية خف التعاون الفردي وانقلب إلى تعاون اجتماعي لشعور كل فرد باستقلاله عن أخيه ونمو شخصيته ووفرة الوسائل التي تفي بحاجاته.

قال كروبوتكين: «لقد انحلت رابطة الاتحاد الدائم بين سكان طريق

(١) راجع زوستان علم النفس ص ١٧٦ - ١٧٧

(٢) دوركايم «تقسيم العمل الاجتماعي» طبعة ١٩٠٢ ص ١٧٠ - ١٧١

واحد أو حي واحد في النظام الاجتماعي الحاضر . فالتاس يعيشون في الاحياء الغنية من المدن الكبيرة من غير أن يعرفوا اقرب جيرانهم إما في الطرق الاهلة بالفقراء فانهم يتعارفون جيداً ويتصل دائماً بعضهم ببعض . فلو نظرنا الى اولاد حي فقير وهم يلعبون معاً في طريق أو مقبرة أو مرج لأبنا رأساً أن بينهم اتحاداً بالرغم من المنازعات العارضة . (١) ولولا تعاون الفقراء لما استطاعوا التغلب على شظف العيش ، فالفقراء يتبادرون الاطعمة ويتعاونون الادوات والاليسه ويخدم بعضهم بعضاً بينما الاغنياء لا يعرف واحد منهم صاحبه فكاه لا حد بين اموال الفقراء لأن حياتهم المشتركة حياة شخص واحد .

٢ - ونقول ايضاً ان حياة الجسد غير كافية لبيان حقيقة الشعور الفردي لأن الانسان موجود اجتماعي ، فالحياة الاجتماعية تقتضي وجود الغيرية . وحب الغير لم يتولد من الاجتماع بل هو سابق له لانه طبيعي في الانسان فلو كانت اذنية الانسان الابتدائي مطلقاً لما حرم نفسه من التمتع بالحرية في سبيل منافع بعيدة قد يصعب عليه تحقيقها الا ان الانسان اجتماعي اي ان وجود والغيرية لازمة له بالذات لا بالعرض .

قال دوركهايم : « حيث يوجد الاجتماع توجد الغيرية لوجود التضامن ولذلك نجد المعصية في اوائل البشرية خارجة عن حدود الاعتدال فخرمان الموحش نفسه من بعض الاشياء في سبيل الخضوع للتقاليد الدينية وتضحيته بنفسه كلما طلبت الغيرة الاجتماعية ذلك منه ، وميل الارملة الهندية الشديد الى اتباع زوجها في موته ، ورغبة القلي في عدم البقاء بعد حبيبه واختيار السلي الموت في سبيل افاذ رفاقه العاجزين عن الحرب : افلا يدل ذلك كله على الغيرية . ولنا نبالي اذا قيل ان هذه الافعال خرافية باطلة لانها تشهد لنا ان الانسان قادر على التضحية بنفسه فلا ينبغي ان

يقال ان الغيرة قد تولدت من الانانية لان هذا الاشتغال لا يمكن ان يتم الا بابداع من العدم والحق ان هذين المحركين للسلوك الانساني قد وجدوا منذ البدء في كل النفوس البشرية .

فما انت ترى ان الغيرة لم تولد من الانانية لان نفس الرجل الابتدائي لا تتطوي على الاشياء المتعلقة بمنفعته لحسب بل تحتوي على كثير من المشاعر المتعلقة بغيره . ونريد الان ان نأتي ببعض الامثلة التي تبين لنا ان في الطبيعة البشرية ميولا غيرة لم تولد من الانانية فمن هذه الميل العطف والرأفة وغريزة الامومة وغريزة الاجتماع :

٢ - العطف والرأفة - العطف هو القدرة على مشاركة الآخرين فيما يشعرون به .

ان أبسط شكل للعطف هو العدوى وهي أن يكرر الفرد أفعال الآخرين وحركاتهم ومشاعرهم بدون إرادة . وتسمى عدوى الحركات والافعال بالعدوى العضوية . وهي موجودة ايضاً في عالم الحيوان كمثل الكلب الذي يفسح لدى سماعه نباح غيره من الكلاب وكمثل الحشرات التي يقلد بعضها بعضاً تقليداً عفواً فتشترك كلها في عمل واحد . وقد دلت ملاحظات العلماء على ان العمل الفردي ينتشر من نحلة الى اخرى فيشترك فيه فليف من النحل . واثبتوا ايضاً ان هذه العدوى هي اساس التعاون والاعمال المشتركة في عالم الحيوان . وكثيراً ما يبيت فرار جندي واحد على حرب رفاقه وانكسار الجيش كله فاضحك والثوب والسعال والتصفيق والمجاراة في السير كل ذلك ينتقل بالعدوى . وشبه بذلك ايضاً حوادث العدوى الموجودة في بعض الامراض العصبية فاذا احدثنا حركة امام المريض اعاد تلك الحركة نفسها فيرفع يده اليسرى عندما نرفع يدك اليمنى فكانت مرة بقلد صورته فيها ولذلك سمي هذا التقليد بالنقليد ، الشفاف ، لان الشخص يعيد الحركة التي تحدثها امامه كما يحكي خيال المرأة حركات الواقف امامها . واذا اتى على هذا الشخص سؤال اعاده من غير ان

يجب عليه . وتسمى هذه الحالة رجوع العدوى (Echolalie) لأن الشخص يعيد الكلام الذي سمعه كالبيغاء فالمرضى لم يخلق شيئاً جديداً بل تزع التصورات من النفس فأعادها الى حالتها الابتدائية . وهذه التصورات المختلفة كانت عضة في سبيل التقليد فتصور حركة من الحركات في الحالة الطبيعية لا يبعث على مباشرتها لأن التصورات الأخرى الموجودة في نفوسنا تقيد تلك الحركة و تمنع الجسد من تحقيقها . ولكن اذا خلا ذهن المريض من التصور ازداد ميله الى تقليد الاحوال التي يشاهدها لأن المريض يرجع الرائد الى حال الطفولة . فالإنسان يميل اذن بفطرته الى تكرار حركات الآخرين .

ويمكن الانتقال من عدوى الحركات والافعال الى عدوى الاحوال النفسية . وقد رأيت في مبحث الهيجان كيف يبعث تقليد الحركات الظاهرة على الشعور بما تنطوي عليه نفس المقلد (ص - ٢٢٥) فيمكن توليد الحشوع بالرثوع والخوف بالحرب فينتقل الخوف بالعدوى كما ينتقل الغضب والحزن والسرور . وكما ان العدوى العضوية دليل على العطف الجسدي فكذلك تدل العدوى النفسية على وجود العطف النفسي .

ولنبحث الان في شرائط العطف والرافة بصورة عامة .
العطف والرافة هما اصل الميول الاجتماعية كلها . فتعمل بهما الى مشاركة الناس في مسراتهم وافراحهم والى مشاغلهم وآلامهم وهمومهم وقد نفس نفوسنا لمحبة من الزمن فلا تفكر الا في الذين خصصناهم بالعطف والرافة فتحب ما يحبون وترغب فيما يرغبون فيه كان عواطفنا وعواطفهم قد تمازجت واتحدت حتى أصبحت عواطف شخص واحد .

والعطف الحقيقي لا يقتضي المشاركة في الحزن والسرور لحسب بل يقتضي المواءمة بالجهد فاذا اقتصر على الشعور بما غشي غيرنا من النوائب وما ناههم من حوادث الدهر كان عطفاً كاذباً لأن العطف

الحقيقي يجعلني شريكك بالفعل لادفع عنك ما دهمك وانصرك على ما
الم بك .

ولذلك كان العطف الحقيقي مؤلفاً من عنصرين احدهما انفعالي والاخر
فاعل ، فالانفعالي هو الشعور بما عرا الاخرين من حوادث الدهر اما
الفاعل فهو مؤأزرهم ومعاونتهم على تحمل ما الم بهم من الشقاء .
وكثيراً ما يتغلب هذا العنصر الانفعالي على العنصر الفاعل . مثال
ذلك المدنية الحديثة ، فقد بعثت على ارتقاء العواطف الغيرية حتى صار
الانسان شريك الانسان في الشعور بما حل به فيسره ابتهاج اخيه ويحزن
لما يؤله ويشعر ان الانسان صديق الانسان في السراء والضراء . فلا فرق
بين عربي وعجمي ولا ميزة لاحدهما على الاخر . ولكن ارتقاء هذا
العنصر الانفعالي لم يبعث على ارتقاء العنصر الفاعل لان عطفنا على
المساكين لا يتعدى طور الشعور بما اصابهم . قال موكسيون (١)
ما خلاصته : . لا يؤدي عطف الطبقات المنورة في اوروبا الا الى احسان
سريع التفهق امام داعي التضحية ، فالاناني المتنفذ ليس عديم الشعور
بالراقة ولكنه لا يحمل نفسه ما يستطيع به تخفيف آلام الاخرين .
وكم وجل حركته الراقة فتدب حظ المحرم البائس وناسقت عبراته
حزناً على الفقير المظلوم ومع ذلك فلم نبعث رأته السطحية على معاونة
مواطنيه ولا انقاذ اصدقائه من الخطر المحدق بهم .

ما هي العوامل التي تؤثر في العطف ؟

ان العوامل التي تؤثر في العطف كثيرة نذكر منها ما يلي :

(١) حالة الجملة العصبية : ان للعطف كما لغيره من الانفعالات
علاقة بالجملة العصبية فيتبدل بحسب مياجها او انحطاطها فتارة تبعثنا
حالتنا العصبية على مشاركة الناس في حزنهم وسرورهم وتارة تحفف

(١) موكسيون « Meuxion » عناصر تطور الاخلاق - Essai sur les élé-
ments de l'évolution de la moralité ص ١٢٩ ، ١٣٠

عواطفنا وتنضب بنايغ الرأفة المنسجمة من قلوبنا .
 (٢) تأثير الخيال : وللخيال تأثير لا يقل خطورة عن تأثير الجملة العصبية فكلما كان الخيال واسعاً كان الشعور بما غشي اصدقائنا من الزواجب اشد واوضح وادعى الى الاهتمام بهم ، فلا ترقى الاحمال الذين دهمهم من الحوادث مادهمنا فمن الهم ونعطف عليهم اكثر من غيرهم لاننا نحى بالذاكرة صورة الماضي ونجسم بالخيال ما وقع لنا وتقبله بما نشاهد فتنبس من قلوبنا عاطفة الرأفة والحزن ، وهذا يقتضي درجة واسعة من الخيال والتفكير لا توجد عند الاطفال ولذلك كانت الطفل دون الراشد في العطف على البؤساء واقل منه حنئاً اليهم وتوجد لهم ، وقد يقسو على الحيوان والانسان ولا يدرك معنى الالم الذي سببه لغيره . ولو وضعنا امام رجلين صورة تمثل فقيراً انتقل من نعمى العيش الى البؤس لاختلف كل منهما عن اخيه في ادراك تلك الصورة فاذا كانت الاول واسع الخيال استعرض احوال ذلك الفقير المسكين من البداية الى النهاية وشاركه في كل دور من ادوار حياته فيما غشيه من الحزن وما حل به من الشقاء . واذا كان ضيق الخيال اقتصر في تصورهم على ادراك ما شاهده بعواصمه (١) .

والمرء يربحه منظر الحزن اكثر مما يؤثر فيه منظر النضارة والسعادة وتؤثر فيه الوقعات القربية اكثر من البعيدة ويعطف على اقاربه واحبابه اكثر مما يعطف على الغرباء ولذلك كان الفراق في بعض الاحيان باعثاً على السلوان .

(٣) - تأثير المثل الاعلى : ان تطور العطف يتبع ايضاً تطور المثل الاعلى الاخلاقي . فاذا كان المثل الاعلى مركزاً على القوة المادية القاسية كانت الرأفة متقطعة فلا تغلب على القسوة برهبة الا لتتضر

(١) دوقه استولوت ، فلسفة الروح البشرية ، فصل - ٨ ، قسم - ٤

القسوة عليها ، فبينما تجود (اخيل) يبكي عند السماء من ذكرى والده
 اذا به في اليوم الثاني يصحى باثني عشر رجلاً من طروادة لروح
 (بطروقل) . - واذا كان المثل الاعلى يضع الحكمة فوق القوة كانت
 الرأفة اوسع نطاقاً واكثر دواماً واتصالاً وهذا الانتقال من القسوة
 الى الرحمة تجده ظاهراً في اخلاق ابطال الاوديسة . فلا تنقلب الرأفة
 والرحمة الى محبة حقيقية الا حينما يتطلع الناس الى المثل العليا الانسانية
 ويتوفون الى اعتبار الانسان اخاً للانسان سواء أكان ذلك في الواجبات ام
 في الحقوق .



(شكل ٣١)

(الامومة)

بريشة المصور (بول لودوا)

٣ - عاطفة الامومة - ليست الامومة خاصة بالنوع الانساني فقط بل هي عامة لانك تجدوها في اكثر الانواع الحيوانية فليست اذن مشتقة من غيرها ولا هي ناشئة عن حساب نفسي وقد تصبح قوية جداً فتبعت على التضحية فكان الرفق والرأفة والرحمة لا تدخل الطبيعة الا من باب الامومة .

ترتكز هذه العاطفة اولا على اسس مادية فالام تحب ولدها لانه قطعة من لحمها ودمها او غلظة من كبدها فقد حملته في احشائها واراضته من لبنها واعتنت به وهو ضعيف معدم .

وترتكز ثانيا على اسس اجتماعي لان الحياة الاجتماعية تؤثر في هذه العاطفة وقد تقلب صورتها العفوية الى صورة معقولة .

فعاطفة الامومة اذن عاطفة ابتدائية ناشئة عن اسباب طبيعية جسمية حتى لقد قال بعض العلماء انها ناشئة عن افراز المبيض (راو) . ولكنها تبدل كما قلنا من طور عفوي غريزي الى طور تأملي فاما ان تنقلب الى انانية معقولة واما ان تستحيل الى اخلاص وتضحية ونكران للذات .

٤ - غريزة الاجتماع - وهي اقرب الغرائز الفردية للعواطف الاجتماعية المشتملة على العواطف المنزلية والعواطف الوطنية والعواطف السنية تضم ابناء صناعة واحدة . وهي تبعث الافراد على الاجتماع والاتصال بعضهم ببعض لتأليف جموع موقفة او منظمة وكما توجد في عالم الانسان فكذلك توجد في عالم الحيوان .

فقد ذكر الموسيو (بوفيه) فيما كتبه عن شيوعية الحشرات (١) نوعين للجموع الحيوانية . فالنوع الاول فردي تعيش فيه الحشرات منفردة ، والنوع الثاني شيوعي يشترك افراده في عمل واحد فلا حياة للتحلة الا بالتحلية ولا بقاء للجمعة الا برفيقائها فكان الفرد مصهور في المجموع

(١) E. C. Bouvier, «Communisme des insectes»

وكان الخلايا اجسام حية يتعاون الافراد في سبيل بقائها . فالتسل والتل والجنادب والطيور تعيش كلها مجتمعة وتتعاون في سبيل البقاء . وقد زعم بعض العلماء ان هذه الغريزة الاجتماعية مشتقة من عاطفة الامومة او من عاطفة التقليد . والحق ان هذه الغريزة متصلة باسس حيوية . فالاجتماع الانساني ضروري . وقد ركب الانسان على صورة لا يصح بقاؤها الا بالغذاء ، الا ان قدرة الانسان الواحد قاصرة عن تحصيل حاجاته ، فلا بد من اجتماع الافراد وتعاونهم ليحصل بهذا التعاون قدر الكفاية من الحاجة (١) . والحياة الاجتماعية تقتضي وجود غريزة خاصة بطبيعة الانسان غير متركزة على الانانية ، لانها اولية كغريزة التقليد والعطف والامومة . وهي تبعث الافراد على التعاون . ولها انتظم الاجتماع اثر ايضاً في تلك الغريزة . فالعلة تؤثر في المعلول والمعلول يؤثر في العلة . ولا يتولد الحس الاجتماعي (*Sens Social*) في نفوس الافراد الا عند شعورهم بذلك التأثير وهذا الحس الاجتماعي مماثل لحس الحياة فهو لا يربط الانسان بابناء جنسه لحس بل يجعله يشعر بمركزه في المجموع فيريد له الخير والكمال كما يريد لنفسه .

يختلف هذا الحس الاجتماعي باختلاف الازمنة وتباين الافراد . وليس ارتفاع الحياة الاجتماعية باعث على نموه ، فقد تشبكت عناصر الحياة الاجتماعية وتكثرت الصنائع وبنم العمران وبقى الحس الاجتماعي مع ذلك ضعيفاً ، لان ارتفاع الحياة الاجتماعية من طور ادنى الى طور اعلى يخفف شدة الرابطة الاجتماعية ، او بالحري يبدل نوعها . والصفط الاجتماعي في القرية اقوى منه في المدينة . فكلما كانت الحياة الاجتماعية ابتدائية كانت شخصية الفرد غير مفارقة لشخصية المجموع . وقد رأيت كيف يتعاون الفقراء ، ويجب بعضهم بعضاً ، وكيف يستغني الاغنياء بعضهم عن بعض . لان الفرد في

(١) ابن خلدون : الفصل الاول من الكتاب الاول في العمران البشري على الجملة

الاجتماع الابتدائي اشبه بالنحلة في الخلية لا يستقل عنها ولا يستطيع
تحصيل حاجاته بدونها .

وقد تنمو العواطف الغيرية ويضعف الحس الاجتماعي فيكون الانسان
صالحاً كريماً رحيماً . ويكون مع ذلك فوضوياً يكره الاجتماع . والسبب في
ذلك أن القلب يدفع الفرد الى محبة الناس ، ولكن الخضوع الاعمى
للفريضة قد يوحى اليه بافعال تضر كيان المجموع .

ونضارى القول ان الانسان اجتماعي بالطبع ، فيتولد من حسه
الاجتماعي عواطف عديدة ، كحب الزوج وزوجته والولد ولده والولد والديه
وحب الاخوة بعضهم بعضاً والصدقة ومحبة الوطن والانسانية وسنعود الى
الكلام عن هذه العواطف في كتاب الاخلاق .

فما أنت ترى أن في الانسان ثلاث صور تدل على العواطف الغيرية :
العطف والامومة والاجتماع . وهي كما ذكرنا أصلية ، فلا يمكن تأسيسها
على الالابنة مباشرة ولا على عاطفة مشتقة منها .

٥ - الميول العالية

الميول العالية هي الميول العلمية والبديعة والخلقية . وقد سميت عالية
لأنها تسمو بالانسان من الخسيف الى المثل الأعلى ، فتجعله يحب الحقيقة
والجمال والخير . ليس هدف هذه الميول المنفعة الشخصية ، ولا منفعة
الآخرين ، بل هدفها مثل أعلى مجرد عن الاشياء المحسوسة .

قد يظن ان نعتي المثل العليا ليس طبعياً في الانسان ، وان الحياة
الاجتماعية تدفع فبنا هذه المثل العليا القدسية عن طريق الثقافة العلمية
والتربية البديعة والتهديب الاخلاقي . إلا أنه من الصعب إنكار وجود ميل
طبعي في الانسان ، يقربه من الخلود ، ويصل بينه وبين الكمال والالاهية .
فكما يميل الانسان بطبيعته الى الحقيقة والجمال والخير ، كذلك يكره
الضلال والقبح والشر ، فيشتد من الكذب كما يشتد من الظلم .

ولنبحث الآن في كل من هذه الميول :

١ - حب الحقيقة - إن حب الاطلاع غريزي في الانسان ، فالطفل يجد لذة في الاطلاع والاختراع والفهم . وقد يفك أجزاء آلة لإطلاع على ما في داخلها ، ويؤلف الاساطير ويبني من الطين مدناً للساقية وجسراً ويجعل من الكرسي قطاراً ومن الشجرة محطة ويريد أن يفهم كل شيء فيدهش ويتحير ويسأل حتى لقد سمي علماء النفس من الطامولة بسن السؤال .

والطفل شبيه في ذلك بالانسان الابتدائي الذي يؤلف الاساطير فيعلا الكون بالارواح ويتصور لكل موجود حياة شبيهة بحياته الشخصية .

وتبقى غريزة الاطلاع في الانسان طيلة العمر ، فتختلف قوتها بحسب الاشخاص والسن . وقد يظن أنها واسطة غير مقصودة بالذات ، بل مقصودة لشيء آخر غيرها . إلا أن هذه الغايات التي تتجه إليها غريزة الاطلاع مختلفة والواسطة هي . بل ذلك على أن الانسان يطلب العلم لذاته فلا يميل إلى الاطلاع على الأمور ودرك حقائقها بدافع المنفعة ، بل ما وضع في جيبه من الغريزة التي ليس له فيها اختبار ولا حيلة .

قال أحد فلاسفة العصر الحاضر (١) : « لم نخلق لتحبس في ذواتنا لأن دموعنا أكثر مما نحتاج إليه آلامنا ، وأفراحنا أعظم مما تقتضيه سعادتنا ، ولو انحصر الانسان في الافق الضيق الذي تحدده المنفعة لاختنق من شدة التضيق عليه ولذلك فهو يوسع أفقه بالحب والبغضاء يوسعه بالاطلاع والعلم والفلسفة والدين (٢) »

والبحث عن الحقيقة مصحوب بكثير من العواطف كالليل إلى الشك والرغبة في اليقين وتذوق البراهين وغير ذلك من النزعات المكتسبة . أن في العلم صفة قدسية ترفع النفس ، فأي سرور زائل يعادل لذة التأمل

(١) غويو (Guyau) ، الاخلاق بدون فريضة ولا جوار . Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction .

(٢) القل الأعلى ، مقال ثان في مجلة الكشاف . كانون الثاني وشباط ١٩٢٩ ص ٢٢ -

واي شوق يشابه اشتياق العالم الى الخلود ؟ يرغب العالم في الاطلاع على حقائق الامور بنفس متوقدة شوقاً وحنيناً . ان شوق العالم الى الحقيقة شبيه باشتياق العاشق الى المعشوق . فالذين في ظنا الحاليين لا يعرف قبة الا قبله والقلب في ظنا الحاليين سكران شغوف بما شغله . مثال ذلك ان ديكارت كشف عن طريقته في حال غيبة و (داوي) رقص في غيابه بعد اكتشاف البوتاسيوم .

يدلك ذلك على ان الاطلاع على حقائق الامور مصحوب بعواطف سماها العلماء بالعواطف العقلية . وقد ميز بعضهم هذه العواطف عن غيرها بما فيها من الفتور . وقال انها فقيرة باردة لا تبعث على الحركة . والحق ان لهذه العواطف درجات ، والناس فيها مختلفون . فقد يعرض الرياضي عن حل المسائل الرياضية ولا يحزن لفراقها . وقد روي عن (لاغرانج) انه اصيب بالاشمئزاز من الرياضيات في الخامسة والاربعين (١٧٨١) واستمر على هذه الحال عشر سنوات كاملة .

والعواطف العقلية الشديدة لا تتولد من الاستناد الى الضرورات العقلية الموثوق بها او من نظم الادلة وترتيب البراهين ، بل تنشأ عن ارتفاع حجاب الحس والكشف عن حقائق الامور بالحدس . وكلما كانت الحقيقة مستورة عنا بحجاب كثيف كثت العواطف التي تتولد من هذا الادراك الغامض اشد وأوضح .

ونعتقد ان بين العواطف العقلية الشديدة والعواطف الدينية صلة قوية لان بعض العلماء يتطلع الى الحقيقة كما يتطلع المؤمن الى خالقه . ففي العلم لذة تشبه لذة العبادة . لان العالم ان درس او بحث عن الحقائق الوضعية فانما يبحث عن حقيقة يكامها بلغة الايمان . فيطلب فيها العزاء والقرعة والنشاط ويريد ان يجد فيها عذاب العشق وعذوبته ويتقرب منها خاشعاً ومنكمراً النفس صاغراً . ويخيل اليه انه يجب عليه ان يضحي بنفسه كما ضحي الشهداء بنفوسهم ، ظناً منه ان العالم يحل من اجل التاريخ او ولي من اولياء الله .

ولكن ما هي الحقيقة العلمية؟ هي مجموع ما يستنبطه العالم من القوانين العلمية بالملاحظة والتجريب. فيكشف عن ناموس سقوط الاجسام وعن قوانين امتزاجها بعضها ببعض انك هي الحقيقة الوضعية اذ غاية غرضية توجد في ناموس سقوط الاجسام لا بل اية جاذبية في قانون ضغط الغاز. فالحقيقة التي يهيم بها العالم ليست تذبة بالذات بل بعذوبة زائدة على الذات وقد يكون لحب المجد والطمع والشهرة تأثير في طلب الحقيقة الا ان الحقيقة مستقلة عن الاشخاص والعالم الذي يطلب الحقيقة كل ايام حياته انما يهيم بمثل اعلى انساني لا حد ولا غاية له.

٢ - المحس البدعي . - لا نريد الان ان نبحث في المحس البدعي على وجه الاسهاب لانتا سنعود الى هذا البحث في فلسفة الجمال. ونقتصر الان على القول ان هذا المحس البدعي يحتوي على عامل عقلي وعامل انفعالي. لان الذوق انما يتحققه الانسان في نفسه بالعقل والتجربة، الا انه موجود ايضا في القطرة الاصلية والطفل يميز الالوان بعضها عن بعض ويتأثر بالنقرات والانغام. ولا يزال هذا المحس ينمو فيه حتى يبلغ سن الرشد، فالادراك والذاكرة والحكم والخيال واللغة كلها تؤثر في تطور المحس البدعي. ولذلك اختلف هذا المحس بحسب الاشخاص فمنهم من يميل الى التصوير ومنهم من يميل الى الموسيقى. ويندر ان نجد رجلا لا يتأثر بلغة الفنون الجميلة، لانها لغة العواطف.

فكما يصوغ الشاعر المعاني التي توحى اليه بها عواطفه، كذلك يسكب الموسيقار انفاسه الخالدة وعواطفه المثلثة في صور من الالحان البحرية. وليس المثل الاعلى الذي يصفوه له الذوق موجوداً في السماء بل هو مقيم على الارض في صدور الناس.

والعواطف البديعية كثيرة، فمنها محبة الجمال ومحبة العذوبة والسمو وتذوق المواضع المضحكة وغير ذلك من النزعات التي تبعث الانسان على تحقيق الجمال.

٣ - المواطف الخلقية - الم عاطفة الخلقية هي الشعور بالفرائض الخلقية التي يقرها العقل أو هي الشعور بما يجب أن يكون .
 لنا نريد الآن أن نسهب البحث في ذلك لأننا سنعود في كتاب الاخلاق إلى البحث في تحليل الوجدان وذكر المواطف التي يحتوي عليها ونقول الآن : إن هذه الم عاطفة الخلقية موجودة في جيلة الانسان وهي التي تصل بينه وبين المثل الأعلى الاخلاقي ، فالانسان يتصور مثلاً أعلى للخير ثم يعمل إليه . وسواء أكانت الخير في اللذة أم في الفضيلة فإن الانسان لا يرغب فيه إلا لذاته ، لأنه إذا رغب فيه شيء آخر أصبح هذا الآخر غاية أسمى من الأول .

قال سينوزا في كتاب الاخلاق : نحن لا نرغب في الشيء لأنه حسن بل نستحسنه لأننا نرغب فيه ، كافي به يريد أن يكون الخير شخصياً لا وجود له في حقائق الاشياء . على انه قد يفهم من ذلك أن القانون الاخلاقي يختلف بالنسبة الى كل شخص . ونحن نعتقد ان الخير ليس في الاشياء نفسها ، ولا هو بصورة مطلقة عرضة لتغير الأشخاص . بل هو نسبة بين الاشياء والانسان ، أي ان للقواعد الاخلاقية اسساً نفسية وحسنة بالاشياء الخارجية .

والحسن الاخلاقي صلة أيضاً بالحس الاجتماعي الذي ذكرناه سابقاً حتى انه لا يمكن في الجماعات الابتدائية تمييز احدهما عن الآخر .
 وأول شكل للم عاطفة الاخلاقية هو الشعور بالممنوع والمكروه . فقد كانت الاشياء في الجماعات الابتدائية منقسمة الى ممنوع ومرغوب فيه . فتولد من وجود هذه الموانع شعور الانسان بشخصيته وادارته الا ان هذا المنع كان في الجماعات الابتدائية خارجياً ، فادى ارتفاع الحياة الاجتماعية الى استبدال الموانع الخارجية برادع نفسي داخلي ، وصارت النفوس ترجع عن غيها لا خوفاً من عذاب ولا طمعاً في ثواب بل لان لها منها زاجراً .

وبدئى ان استبدال الرادع الخارجى بواجب داخلى مثل اعلى للاخلاق لان العواطف الخلفية فى الواقع غير مستقلة عن تأثير البيئة الاجتماعية. بل تبدل بتبدل الجماعات ولكل جماعة مثل اعلى تخضع له فى عاداتها واخلاقها وقوانينها .

وهذا لا يمنع وجود حس خافى خاص بطبيعة الانسان يسمو بها الى الخير ، فالطفل بفطرته ميل الى العدالة واحترام العقود لانه يقيد نفسه ، فى العابه ، بقواعد يحترمها واسس يعيش عليها . ولا يصبح الميل الى العدالة واضحاً الا بتأثير التربية العائلية والمدروسة .

٤ - الحس الدينى . - للعاطفة الدينية صور مختلفة فالخوف الذى يشعر به الانسان الابتدائى فى الاحراج المظلمة ، والخشوع الذى يحسه امام الجبال العالية ، واللاهية التى يلمسها فى البحر والصحراء ، والروعة التى يجدها فى صمت الطبيعة بعد العاصفة ، كل ذلك صور مختلفة من العاطفة الدينية لا تختلف ، فى ماهيتها ، عن خشوع الايمان وروعة العبادة .
وليس الحس الدينى مقوماً من الخشية فقط بل ظه عطف ومحبة وثقة بالمعبود فالمؤمن يخشى الله ويحبه ويثق به . حتى لقد قال هنري برغسون ان معنى الايمان الثقة لا الخشية وان العاطفة الدينية ليست فى الاصل خوفاً بل هي امان من الخوف (١) وتسعى هذه العواطف بالعامل الالهامي .
وفى الحس الدينى عامل عقلي ايضاً لان الايمان كثيراً ما يكون مصحوباً بعقائد وتصورات وآمال واحلام .

والعامل الثالث الذى يرجع اليه اصل الحس الدينى عامل فاعل لان الانسان يترجم عن عاطفته الدينية بالعبادات والمراسم والطقوس .
ولذلك قال (ويليم جيمس) ان فى الديانة عاملين ١ - العامل الاجتماعى وهو مجموع العبادات والمراسم والنظم الكنائسية ٢ - العامل الشخصى

(١) هنري برغسون ، نبوءا الاخلاق والدين (Les deux sources de la morale et de la religion) ص ١١ .

وهو العقائد الوجدانية وما يصحبها من التصورات والعواطف .
 الداخل إلى المعبد يمتحن ضميره ثم يصلي ويعترف أمام الله بما
 في نفسه من الأوهام والمتاعب . فيترامى له أنه مائل بين يدي خالقه
 وقد جاء ليخفف حزنه ويسكن شكواه . وما أكثر العواطف الشعرية
 التي تتولد في هذا الموقف . لأن الإله القادر على كل شيء هو في الوقت
 نفسه إله الحب وإله الحكمة . فيه تتحد الحقيقة بالجمال والخير . وكما أن
 الإله حقيقة وجمال وخير فكذلك يوجد في الجمال خير وحقيقة وفي الحقيقة
 جمال وخير . فالحياة الدينية إذن غنية بكل شيء ؛ لأنها ينبوع العواطف
 العذبة والاحلام اللذيذة ، فتجعلنا نشعر بأننا بالقرب من هذا العالم المحسوس
 الفاني ظاهراً ثانياً لا يلمس باليد ولا يسمع بالأذن بل يدرك بالخيال ، نلجأ
 إليه في أيام الشقاء والحزن ، ونرى فيه كل شيء جميلاً نبيلاً .

ليست هذه العواطف الدينية وهماً من الأوهام ، بل هي حقيقة ؛ لا مبالغة
 إلى المؤمن ، شعور بالمطلق واللاتهاية . وقد توثر فيها الحياة الاجتماعية كما تتأثر بها ،
 حتى لقد شاهد علماء الاجتماع أن حياة الإنسان الابتدائي حياة دينية محضة . وكذلك
 قال أحدهم إن الإنسان حيوان متدين أي أن العاطفة الدينية بالمرعى
 الواسع الذي ذكرناه طبيعية .

وقد أثرت هذه العاطفة تأثيراً عظيماً في تنظيم الجماعات وردع العامة
 عن الشر وقتل الاتانية وخلق العاطفة الاخلاقية .

وإن ظن بعضهم أن البشرية تستغنى يوماً عن الدين فإن العاطفة
 الدينية قد لا يصعب استئصالها من النفس بل تبدل صورتها بحسب الزمان وهي طبيعية
 كالعاطفة البدنية والعاطفة الخلقية

وقد كانت العاطفة الدينية عند الاقوام الابتدائية محصورة ضمن نطاق القبيلة
 فكان الإله المعبود للقبيلة فقط وكان لكل قبيلة إله يختلف عن إله القبائل الأخرى .
 إلا أن ارتفاع الفكر البشري جعل الإنسان يفكر في العواحد متزه عن النقص وصارت
 العاطفة الدينية جامعة بين الاجناس بعد ان تانت في الحياة الابتدائية باعثة على التفرقة .

٦ - كبت المبول

ومن الحوادث النفسية التي ذكرها علماء النفس في بحث المبول حادثة الكبت . وقد وصفها العالم النمساوي (سيغموند فرويد) وبين أثرها في الحياة اللاشعورية . وهو صاحب نظرية التحليل النفسي (Psychoanalyse) التي يمكن تسميتها أيضاً بطريقة سير اللاشعور .

وقد رأيت في بحث اللاشعور ان وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة مظلمة مؤلفة من النزعات الخفية والاهواء الوليدة والاحلام المكبوتة . والمبول ليست ظاهرة بالذات بل قد يعرض لها ان يظهر ، وقد نكس وراء الشعور فتمتد الحياة الاجتماعية والاخلاق والتربية والادب من الظهور . مثال ذلك الغرائز الجنسية فالادب والحشمة واللياقة تزجرها وتمنعنا من اظهارها ، فتولد من هذا الزجر وهذا التضيق على الطبيعة حياة ثانية مشقة . وكأن التربية رقية على نزعات الانسان وميوله الخفية فتقدها وتمنعها من الظهور . فالكبت هو اخفاء الانسان ما لا يليق من نزاعه وميوله وقذفه بها . عن غير ارادة واضحة ، في اللاشعور (١)

وللكبت نتائج نفسانية وجمالية معاً تقتصر الان على ذكر النفسية منها :

١ - الكبت يولد في النفس قلقاً والمأ . لان زجر المبول لا بد ان يخلق حالة تضيق منافية وقد رأيت ان اللذة تتولد من موافقة الفعل للمبول والالم يتولد من مخالفة الفعل لها ، ولذلك كان الكبت باعثاً على الغيظ والغم واليأس .

٢ - ومن نتائج الكبت تولد مركبات نفسية (Complexes) في اللاشعور يدل عليها فوات بعض الافعال وتقصيرنا عنها . فالمبول المكبوت لا يزول من النفس بل يبقى وراء حجاب الشعور ، فيتكون

(١) معنى الكبت في الفرنسية Refoulement وفي الالمانية Verdrangung

منها جل نفسية مؤلفة من عناصر عقلية وعناصر انفعالية وعناصر فاعلة .

٣ - ومن الافعال الدالة على الميول المكبوتة غلط اللسان وغلط

الكتابة ونسيان بعض الالفاظ واضاعة بعض الاشياء

(ا) - غلط اللسان . - من الامثلة التي ذكرها (فرويد) قول رئيس

البرلمان النمساوي عند افتتاح الجلسة ان الجلسة قد انتهت بدلا من قوله

افتتحت . فدل بذلك على رغبته في التخلص من جلسة لا قائمة منها .

وقول احد الاساقفة عند افتتاح محاضراته : ، لست مستعداً لتقدير مزاييا

سائي ، بدلا من قوله ، لست اعلا لتقدير مزاييا سائي ، فدل بذلك على

عدم محبة له .

(ب) - النسيان . - ونسيان بعض الاشياء دليل على عدم

الرغبة فيها . مثال ذلك ان فتاة نسيت ليلة عرسها ان تجرب ثوبها عند

الخياطة ، فدل ذلك على عدم رغبتها في ذلك الزواج فإلثت ان طلقت

زوجها بعد قليل . ونسيان الكتاب على المنضدة ، قبل ارساله ، دليل على

عدم الاهتمام بالشخص الذي يريد ارساله اليه . وقد قيل ان ضياع يانات

الدفع اسهل من ضياع سندات القبض . كل ذلك يدل على ان نزعاتنا

الخفية تعين افعالنا وتقيدنا من غير ان يكون لنا ارادة فيها .

(ج) - الاحلام . - والاحلام هي تحقيق في النوم لما يحجه

عنا الحس ونرغب فيه ونشتيه في اليقظة . ولذلك كانت احلامنا بالجملة

دالة على ميولنا .

(د) - ومن هذه الامثلة ايضا بعض الامراض العصبية والنفسية

فقد زعم (فرويد) ان اسبابها ترجع الى كبت بعض الميول .

وهناك حادثان اساسيتان في نظرية التحليل النفسي هما حادثتا التحويل

والتصعيد (ص - ٢٠٤) وذلك . ان الانسان يستبدل الميول المكبوتة

بميول مباحة لها في الظاهر ومطابقة لها في الباطن . ويسمى هذا الفعل

النفسي بتحويل الميول فيتحول الطمع الى قناعة والطموح الى احسان

وكرم - وقد يغير الانسان هدف ميوله فيرفعها من طور ادنى الى طور اعلى ويسمى هذا الفعل بالنضيد، فتبدل الغريزة الجنسية الى نزعة اسمى منها فالحب بصورة عامة ومحبة الجمال والشعر والموسيقى .

والغريزة الجنسية او غريزة الحياة التي يسميها (فرويد) ليبيدو (Libido) هي اصل الفرائز واكثرها خطورة . لانها توجد عند الطفل وتظهر بصورة النفسية فتجعله يحب امه ويكره اياه . فالعواطف والفنون الجميلة والاداب والشرائع كلها مشتقة من هذه الغريزة الاصلية . تلك هي نظرية الغريزة الجنسية التي وضعها (فرويد) فعمت الاداب والاخلاق . ولا شك في ان (فرويد) واصحابه قد غالوا فيما ذكروه وشرحوه من الامثلة . ولعل خطاهم ناشئ عن عدم تفكيرهم بمعنى الغريزة الجنسية فغيروا معناها وجعلوها شاملة لكل شئ .

على ان نظرية التحليل النفسي لا تخلو من بعض الافكار الصائبة والنظر النافذ، لانها اظهرت لنا اثر الغريزة الجنسية في حياتنا فحملتنا تستببط من هذا العمل بعض قواعد التربية والطب .

ثم ان مسألة الكبت لا تخلو من المبالغة ايضاً الا ان قيمتها لا تقل عن قيمة العوامل النفسية الاخرى . فمن ذلك انها تبعث على تخمر الميول والنزعات وراء حجاب الشعور، وتبعث على تكون الشخصية فتصبح اعمالنا الظاهرة ناشئة عن نزعاتنا الباطنة . ولا بد لكل نزعة من نزعاتنا من ان تبذل لتوافق حياتنا النفسية وتنظم في سلك نزعاتنا الاخرى فيسمى هذا التبدل بالتنظيم النفسي . وقد تنقلب النزعات المادية تحت تأثير الحياة النفسية والحياة الاجتماعية الى نزعات روحانية واجتماعية . فالحب مثلاً ليس الا صورة روحانية مشتقة من بخار الغريزة الجنسية ولكن صورته تختلف بحسب الاوساط الاجتماعية والنشئة النفسية .

١ - المصادر

1. *Condillac*, Traité des sensations.
2. *Dumas*, Traité, I, 428-459, II, 227-330.
3. *Durkheim*, Division du travail social 173-176.
4. *Féré*, Sensation et mouvement. Paris Alcan, 1887.
5. *Höffding*, Psychologie 2e éd. 302-304 408 411.
6. *James W.* Principles of Psychology. London Macmillan 1892.
7. *Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Art. affection.
8. *La Rochefoucauld*, Les maximes.
9. *Paulhan*, Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. Paris, Alcan, 1887.
- Les transformations sociales des sentiments.
10. *Piéron*, Psychologie sentimentale (Coll. A. Colin) 2e p. Ch. III-IV.
11. *Rabaud*, L'instinct maternel chez les mammifères, in, Journal de psychologie, 15 juin 1921.
12. *Reyaut d'Altonnes*, Les inclinations. Paris, Alcan 1908
13. *Ribot*, Psychologie des sentiments. Paris, Alcan 1896.
14. *Spencer*, Principes de psychologie, trad. Ribot - Espinas Paris Alcan 1898 — De l'éducation ch. IV.
15. *Tarde*, Les lois de l'imitation.
16. *Warren*, Précis.

مصادر الحس الاجتماعي والحس الاخلاقي والحس الديني

1. *Belot*, Etudes de morale positive. Paris, Alcan, 1907 - 2e éd. 2 vol. 1921 — Une nouvelle théorie de la religion. Rev. Phil, Avril 1913.
2. *Boutroux*, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Flammarion, 1908.
3. *Delacroix*, La religion et la foi, Paris, Alcan, 1922.

4. *Durkheim*. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, 1912.
5. *Guyau*. L'irréligion de l'avenir. Paris, Alcan 1887 - Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, Alcan 1885.
6. *Höfding*. Philosophie de la religion, trad. franc. par J. Shlegel, Paris, Alcan, 1908.
7. *James*. L'expérience religieuse.
8. *Mill (St.)* Essais sur la religion, Paris, Alcan, 1884.

مصادر الحسن البدعي

1. *Guyau*. L'art au point de vue sociologique. Paris, Alcan, 1889.
2. *Hegel*. Esthétique. Trad. Bénard 2. éd. Paris, Germer Baillière 1875.
3. *Kant*. Critique du jugement.
4. *Lalo*. Introduction à l'esthétique. Paris, Colin 1912- Les sentiments esthétiques. Paris, Alcan 1910
5. *Maeterlinck*. La religion de la musique. Paris Fischbacher 1909
6. *Séailles*. Essai sur le génie dans l'art. Paris, Alcan, 1897
7. *Spencer*. Essais de morale, de Science et d'esthétique Paris, Alcan, 1889-91
1. *Luquet*. Les dessins d'un enfant. Paris Alcan 1913
2. *Bourgues et Oénéreaz*. La musique et la vie intérieure. Paris Alcan 1922.
3. *Lalo*. La beauté et l'instinct sexuel. Paris Flammarion 1922.

٢ - قارن ومناقشات شفهية

١ تجربة شفرول : وهي أن يربط باصبع الشخص خيط ثم يعاق به جسم ويطلب منه أن لا يحرك يده ثم يقال له ان الرقص سيتحرك من

اليمين الى اليسار او انه سيدور على نفسه . فيتحرك الرقاص رغم ان الشخص لم يحركه بإرادته .

٢ - لاحظ ما يحدث في نفسك عندما تسرع الى اغانة احد الناس او عندما تقف فجأة او عندما تقذف بحجر في الهواء .

٣ - حلل ما يحدث في نفسك عندما تنهض لتفتح النافذة او لتفتش عن شيء في إحدى غرف البيت فتنسى الشيء الذي نهضت من اجله .

٤ - ناقش نظرية الانانية وبين ما هي فطرة الطفل الاصلية .

٥ - ناقش نظرية (لاروشفوكولد) .

٦ - صف الجماعات الحيوانية (اسيناس ، بوفيه) .

٣ - الانشاء الفلسفي

١- قال ارسطو : « لا يرغب الانسان في شيء الا اذا كان بمعرفة من قبل » .

وقال لاروشفوكولد : « اذا لنا نعرف ما نريد معرفة تامة فلا نرغب فيه رغبة شديدة » . ناقش كلا من هذين الرأيين .

٢ - ناقش الآراء الآتية وقايس بينها : ١ - الانسان دئب على اخيه الانسان ب - الانسان صديق الانسان ج - الانسان اخو الانسان احب ام كره .

٣ - العطف وتحليله النفسي (بكالوريا . باريس ١٩٢٤)

٤ - تحليل الرافة (بكالوريا . مونبلييه ١٩٢٤ - ١٩٢٩)

٥ - قايس بين العطف والرافة

٦ - النزعات ووظيفتها في الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة . ما هي الشروط الفيزيولوجية والنفسية والاجتماعية التي تؤثر في نموها

(بكالوريا رن - ١٩٢٧)

- ٧ - هل الانانية هي اساس الطبيعة البشرية (بكالوريا بوردو - ١٩٢٨)
 ٨ - يضع علماء النفس اليوم الحياة الانفعالية فوق الحياة العاقلة . فما
 هي الاسس التجريبية التي يستندون اليها في ذلك (بكالوريا . رهن -

١٩٢٨

- ٩ - كيف تتكون المبول الاجتماعية وما هو عملها في الحياة النفسية
 (بكالوريا . ليل - ١٩٢٥)
 ١٠ - ما هي علاقة المبول بالذات والآلام

الفصل الرابع

الهوى

١ - معنى كلمة هوى

الهوى هو ميل النفس الشديد الى ما تحب وتشتهي . وهو لا يختلف عن الميل الا بالحدة والصولة والتمتع والغيرة والسلطان . فالمعشق هوى لانه ميل شديد يستولي على النفس فيمنعها من الاهتمام بغير المعشوق . وهو صبوغ بالغيرة وله سلطان على العقل . وكذلك الميل الى الخير او الى اليسر فانه لا يصبح هوى إلا اذا اشتد واستولى على النفس وصار شغلا شاغلا .

إلا ان القدماء كانوا يقولون ان هذه الكلمة تدل على ميل النفس الشديد الى ما تستلذه الشهوات فقط (١) ، من غير ان يفرقوا بين الهوى العالى والهوى الحسيس ، ومن غير ان يفصلوا الهوى عن الميل . ولذلك كانوا في الغالب يذمون الهوى زاعمين انه مخالف للاخلاق ، الا اننا سندل بكلمة هوى على معنى اعم من ذلك وندل بهوى الحسيس الدنى على ميل النفس الى ما تستلذه الشهوات فقط . فالهوى هوى حسيس وحسب العلم هوى سام ، الا ان حب العلم والجمال كالبخل وحسب الخير واليسر كلها اهواء .

وقد كان (ديكارت) و (سينوزا) و (مالبرانش) وغيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر يدلون بهذه الكلمة على كل هيجان وعاطفة . فالاهواء الستة الاساسية عند (ديكارت) هي : الاحجاب والحب والبغضاء

(١) كلمات ابن القيم . ص - ٣٨٢

والرغبة والسرور والحزن . غير ان تعميم معنى الهوى ، الى هذه الدرجة ، لا يخلو من الخطأ . لانه يشتمل على حوادث انفعالية مختلفة ولذلك اصبحنا لانستعمل اليوم هذه الكلمة الا للدلالة على الميل الشديدة فقط . فنقول الهوى ميل شديد يسخر النفس ويغير الارادة ويرغمها على اتباع جهة معينة .

٢ - الفرق بين الهوى والهيجان والميل

ان الخلاف في معرفة حقيقة الهوى ادى الى اعتباره تارة من طبيعة الهيجان واخرى من طبيعة الميل .

١ - الهوى والهيجان - ثابت (جوفروا) و (غاربه) بقولان ان كلمة هوى لا تدل الا على الهيجانات الشديدة فقط . ولم يفرق (ريبو) بين الهوى والهيجان الا من حيث المدة . قال :
 « إذا بحثنا عن خاصة الهوى وعن علامته الفارقة بين سائر الاحوال الانفعالية لزمنا لذلك تفريق الهوى عن الهيجان من جهة وعن الجنون من جهة اخرى . لان الهوى موجود بين الاثنين في منتصف الطريق .

« من الصعب ان نفرق بين الهيجان والهوى بوضوح وضبط . فهل يختلفان بالطبيعة ؟ كلا . لان الهيجان هو المنبع الذي يفجس منه الهوى ام هل يختلفان بالدرجة ؟ ان هذا الفارق غير ثابت . فكما يوجد هيجانات هادئة واهواء شديدة ، كذلك يوجد هيجانات قوية واهواء ساكنة . لم يبق اذن بين الهوى والهيجان الا فرق ثالث : الفرق بالمدة . ويقال بصورة عامة ان الهوى حالة دائمة . الهيجان ساد سريع والهوى مزمن فالشدة والمدة هما الصفتان اللتان تنسبان اليه عادة .

وليثبت الهيجان بدلا من ان يزول وليتكرر بدون انقطاع ، وليبق هو هو مع قليل من التبدل اللازم للانتقال من الحالة الحادة الى الحالة المزمنة

— فإن الحالة التي تتولد منه على هذه الصورة هي الهوى — أفن فالهوى هو هيجان دائم ، (١)

انتقد العلماء هذه النظرية وقالوا انها راهبة : لانها تعرف الهوى بنتائجه لا بعائمه ، (٢) ولو دققنا في درس حقيقة الهوى لظهر لنا انه يختلف عن الهيجان كل الاختلاف . نعم انهما ينفجان من يناليم الميول والغرائز ولكن نغمر نهرين من جبل واحد لا يدل على وحدتهما

٢ - الهوى والحب — ولذلك كانت الهوى الى الميل اقرب وعليه

ادل . وقد قال (كانت) في كتاب الانثربولوجيا (٣) ان الهيجان والهوى ضدان لا يجتمعان وان الفرق بينهما ليس بالصدفة والمدة فقط بل بالماهية . ومن قوله : حيث يوجد كثير من الهيجان لا يوجد في الغالب الا قليل من الهوى . فالاهم التي يغلب عليها الاضطراب والهيجان قل ان نشعر بالاهواء العميقة الذبقة وكثيراً ما تكون الامزجة الهادئة اكثر تعرضاً للاهواء العميقة من الامزجة المضطربة . وكما كان النهر عميقاً كان جريته جلياً .

قال (كانت) : مثل الهيجان كمثل سيل طفي فهدم سدّه ومثل الهوى كمثل الماء الذي يحفر مجراه فيتمتع فيه قليلاً قليلاً . الهيجان يشبه تخمر السكر ، والهوى يشبه مرضاً ناشئاً عن قساد البنية او امتصاص السم ، (٤)

وقال (هوماس) : الهيجان قوة حادثة عن المركز ، والهوى قوة منجبة اليه ، لارلى تبعث دلي تدبر الحركات وتشتيتها والثانية تبعث

(١) ريو بسكولوجيا العواطف ، ص ٢٠ - ١٦

(٢) يون ، دروس علم نفس ص - ١٦٦

(٣) الانثربولوجيا = Anthropologie ، هو علم الانسان او تاريخ الانسان الطبيعي ومركبة مشتقة من اليونانية من (آندرويس) Anthrōpos ومعناها الانسان ومن لوجوس (logos) ومعناها البحث .

(٤) كانت ، الانثربولوجيا ص - ٧٣

على تجمعها . فالهيجان يشبه فقدان الإرادة أما الهوى فيشبه الإرادة نفسها . (١)

يتج من ذلك أن الفرق بين الهيجان والهوى عظيم حتى أن الطفل في الظاهر كثير التهيج قليل الهوى . وسرعة التهيج تدل على تفرق الحساسية وتبعثرها فلا تضطرب لأقل شيء إلا لعدم وجود مركز تتجمع حيائنا حوله ، ولا تهيج بسهولة إلا لفقدان التنظيم والوحدة من نزعاتنا النفسية ولذلك كان الهوى باعثاً على تجمع النزعات حول مركز واحد فهو كما قال د ريبو ، ، في الحياة الانفعالية ، كالفكرة الثابتة في الحياة العقلية وإذا استولى على النفس سخر ميولها كلها ووجهها إلى هدف واحد ولذلك كان الهوى إلى الميل أقرب منه إلى الهيجان . والفرق بينه وبين الميل ليس في الماهية بل في الدرجة . وقد عرفناه بقولنا هو ميل النفس الشديد إلى ما تحب وتشتهى .

تكون الميول في حالة الاعتدال متسقة متوازنة لا تفسط لاحدها على الآخر ، فإذا وقع المرء في الهوى تهدم نظام الميول الطبيعي ، وانحلت عراه ثم تضخم ميل واحد ويسيطر على الميول الأخرى ، وقد يطردها من مساحة الشعور فينفرد وحده بالعمل ويكون نعلق الإنسان به مانعاً عن التفكير في غيره ولقد أحسن من وصفه بقوله أنه الهوى معبود .

٣ - وصف الهوى وتعريفه

عرفنا الهوى بقولنا هو ميل النفس الشديد إلى ما تحب وتشتهى ، ويمكننا أن نقول أيضاً أنه ميل مانع لغيره من الاشتراك معه أو هو نزعة غريزية يثبتها التكرار وتقوئها العادة وتكيفها التربية .

فما هي صفات الهوى العامة ؟

(٣) دومايس . الطول في علم النفس جز ١٠٠ ص - ٢٨٢

١ - الهوى قوة حيوية . - لانه يجمع بين قوة العادة وشدة الغريزة
قال بعض العلماء : ان الهوى مكتسب والميل فطري ومعنى ذلك ان
الهوى يشبه العادة لانه يهدم ويزول بالارادة ، الا ان هذا القول لا ينطبق
على الحقيقة تماماً لان الهوى يحتوي على عناصر كسبية وعناصر فطرية ؛
فلا يمكنك ان تهدم منه الا ما ثبت بالتكرار واكتسب بالعادة . اما
العناصر الفطرية فيصعب التخلص منها ولذلك كان الشفاء منها صعباً جداً
فالوقوع في الهوى سهل والشفاء منه صعب والتدابير المانعة انجح في ذلك
من التدابير الرادعة .

٢ - صفته الادبية . - بعض الاهواء يتفجر فجأة ويكون نزوله
كالصاعقة ، وبعضها يتولد كـ تبلور بطيء (١) ونحمد طويل . فالاول
يشبه الغريزة والثاني يشبه العادة وقد بعثت هذه الصفة فلاسفة الاخلاق
على ذم الهوى تارة وعلى مدحه اخرى . فقال بعضهم ان الهوى قسرى
لانه وليد الغريزة ، وقال آخرون انه اختياري وان للارادة اثرأ فيه .
وقال فريق انه يفقر النفس فيمنعها من الاعتماد بما ليس له علاقة بما
تحب ، وقال غيرهم ايضاً انه يزيد نزوة النفس فيغنيها بالعناصر المعنوية
الجديدة التي يضمنها اليها . ولقد قال الروائيون ان اتباع الهوى شر لانه
حجر عثرة في سبيل كمالنا الادبي - لحبك الشيء يعمي ويصم - اما الابداعيون
من كتاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فقد زعموا ان الهوى خير
وانه لا يمكن ان يحدث في الوجود امر عظيم الا عن طريق الهوى
ولذلك كان من الواجب تنظيم الهيئة الاجتماعية على اساس يترك فيها لكل
شخص حرية التمتع باهوائه .

٣ - الوحدة . - وهي اكد صفات الهوى خطورة لانها توجه
المبول الى غاية معينة ، فالعاشق لا يرى مثلاً غير معشوقه ولا ينظر الى

(١) هذا الوصف مقتبس من ستندال (Stendhal) ومناه باللغة الفرنسية Lente

(Crystallisation)

الاشياء الا من جهة حبه . وسواء اكان الهوى عالياً سامياً ام كان خفياً دنيئاً فانه يأخذ بمجامع القلب ويكسب الشيء الذي هو بناء قيمة جديدة في اعيننا وتصبح قيم الاشياء تابعة لعلاقتها به ولذلك قال نيتشه (Nietzsche) ان الهوى يرتب الاشياء ترتيباً جديداً ، فيغير رأينا في الحياة ويبدل شعورنا ويصنع حياتنا النفسية بلون الهوى الجديد وقد يغدو المهم تافهاً ويخيل اليها ان الحياة قد بدلت غير عناصرها . فكان الاحساسات والافكار مبتلة بندى الهوى ، وكان ذكريات الماضي وآمال الحاضر واحلام المستقبل منسوجة بخيوطه او كانه كما قال هنري برغسون ، طفولة جديدة . (١)

والخلاصة ان الهوى حادثة جمع وتاليف تتحد فيها عناصر النفس المنفرقة فتقع غاية جديدة .

٢ - كيف ينشأ الهوى ، اسبابه

وأبت ان الهوى يتفجر من ينابيع المبول والراغائب . فتبدل الرغبة الى هوى اما ان يكون فجائئاً واما ان يكون بالتدريج والروايات طالحة بالامثلة الدالة على الهوى الفجائي . الا ان تولد الهوى لحاجة قل ان يحدث في الواقع لان العشق الواقعي ليس كعشق (فيدر) و (رمبو) و (ورنر) والحياة الواقعية لا تشبه في الغالب ما يجري على مسرح التمثيل من الفواجع . فالهوى لا يتفجر الا بعد تخمر المبول الدفينة وراء حجاب الشعور .

ولكن ما هي اسباب الهوى ؟

تنقسم هذه الاسباب الى قسمين خارجي وداخلي .

- ١ - الاسباب الخارجية . - وهي عبارة عن تأثير الاقليم والغذاء والصحة والنزوة والبيئة الاجتماعية .

(١) هنري برغسون ، تجربة في سلكات الفهم ، ص ٦

ان الاقاليم الباردة لا تولد اهواء الاقاليم الحارة وكثرة الطعام تجعل النفوس مستعدة للوقوع في الشهوات كما ان شرب الخمر يقرب اسباب الهوى البعيدة . ولكن اكثر الاسباب الخارجية تأثيراً في النفس التربة والبيئة الاجتماعية . فكما نبتت التربة بذرة كانت او خلقية او عقلية ، على تولد بعض الاهواء دون غيرها ؛ كذلك تؤثر الاسرة والمدرسة في خلق بعض الاهواء او في ازالتها .

٢ - الاسباب الداخلية . - وهي عديدة نشتمل على كثير من العناصر الجسدية والعناصر النفسية .

ان للاستعداد الشخصي والمزاج والوراثة أثراً في تولد الهوى . ولكن حمل الوراثة خفيف اذا نسب الى تأثير التربة والبيئة الاجتماعية . نعم ؛ قد يورث مدمن الخمر اولاده استعداداً لشرب الخمر ولكن هذا الاستعداد البعيد قد يزول بتأثير التربة القريب . حتى لقد يكون ذلك التأثير على عكس المنتظر فيذكر الخيل اموال ابيه وبمضي ابن الميراث بخيلاً .

ومما يؤثر في تولد الهوى شدة الحس والتأثر وقابلية الهيجان بقوة الخيال حتى لقد قال (مالبرانش) ان الهوى يحول الفسي الى عطلق لانه كما قلنا الله معبود . لم يكن رومبو الا شاكياً بسيطاً شاكياً بغيره من الثبان ولكن جوليت حينما احبته اعتقدت انه واحد الثبان ففضلته على الناس اجمعين وعبدته كما يعبد الانسان خالفه . والمرء لا يهيم بشخص حقيقي بل بشخص خيالي فيجرد عن نفسه حلة سحرية يلقيها على المعشوق ويخيل اليه انه يكشف بها عن اسرار اللانهاية وحقيقة الوجود .

ومما يبعث على الوقوع في الهوى ضعف الارادة ؛ لان الارادة القوية وافية فتتمنع شيطان الهوى من التفريط في النفس . وقد يكون العذاب في سبيل المعشوق باعثاً على التعلق به ، وكلما فكر الانسان في هواء ازداد هياماً . والهوى لا سبيل فيه الا المحزون . وقد نفاها الهوى فتوى لخذار من المواقب . لان الهوى عادة وكل فعل يخلق استعداداً . حتى لقد

تبعث الفعاليات التي نصادفها في طريقنا على ازدياد تعلقنا بالشئ الذي اولعنا به .

٥ - نتائج الهوى وآثاره

يبدل الهوى ظاهرنا ويغير باطننا فيستولي على العقل والارادة والحس ويشوش نظام المبول الطبيعي ويدع ترتيباً جديداً لها . ولنبحث الآن في كل من هذه النتائج .

١ - الهوى يشوش نظام المبول الطبيعي . - للمبول في الحالة الطبيعية نظام خاص وترتيب متنسق يتناسبان مع الفاعلية والحس ويقتضيان الاعتدال والتوازن . ولكن اذا وقع الانسان في حبس الهوى تشوش عليه هذا النظام الطبيعي وفسد وانجبت قواه كلها الى غاية واحدة مطلقة . فيزول بذلك توازن المبول وتتساقط الطبيعة وينفرد واحد منها بالزعامة فيستخر جميع الزعاعات الاخرى .

وقد دعا هذا التشوش في نظام المبول الطبيعي كثيرين من فلاسفة الاخلاق الى ذم الهوى وقد رأيت كيف يعتقد الرواقيون انه شر وهو في الحق يغلب غايات الطبيعة . لان الطبيعة تجعل اللذة في الفعل اما الهوى فيجعل الفعل غرضاً للذة . وهو يستعبد النفس والجسد معاً حتى لقد سماء القدماء جنوناً لخروج صاحبه عن الاعتدال وقد يودي به الهوى اذا غاب امله فنظلم الدنيا في وجهه ونفقد قيمتها في عيية لان المتيم لا يرى في الوجود الا هواه .

٢ - الهوى يخلق نظاماً جديداً . - وهذا النظام الذي يخلقه الهوى عوضاً عن النظام القديم . يدخلنا في حياة جديدة . حتى لقد يظن العاشق انه لم يعرف الحياة قبل معشوقه فيتغير جسده وتبدل عواطفه . لان نار الهوى المتوقدة في الاحشاء تؤثر في الجسد وتذيب كثيراً من عناصره وبشكون من ذلك السجة جديدة فتعرف المتيم من النظر الى وجهه وحركاته

ولكن تأثير الهوى في النفس اشد منه في الجسد لانه يبدل الحساسة والعقل والارادة .

(ا) تأثير الهوى في الحساسة . - الهوى يصوغ الحساسة صيغة جديدة فلا يتلذذ المتيم الا بهواه ولا يتالم الا منه فتصفو نفسه ويرق قلبه ويغدو ثملاً من خمرة الحب ، فيطلب الحب لذاته ويجب ان يحب ويرغب في ان يكون كل ايام حياته عاشقاً

(ب) تأثير الهوى في العقل . - اعلم انت الهوى يملك على الانسان عقله فلا يدرك ولا يتذكر ولا يتخيل ولا يفكر ولا يعتقد كغيره من الناس بل تحوم نفسه ظها حول نقطة واحدة . وحبك الشيء يقوي انتباهك اليه فلا تفكر الا فيه ولا تكشف الا عنه وفي معنى الهوى ويصم فكذلك يحجب ويظهر .

واحسن دلائل على استعباد الهوى للعقل منطق العواطف ، اذا احباب الشيء هوى من نفوسنا قبلناه بسهولة واذا اردنا البرهان عليه لم نكتف بالبرهان والاثبات بل طلبنا الاقتناع

وقد قال ريبو: يقوم منطق العواطف على المطابقة بين حكم قيمة ونتيجة محكوم بها قبل البحث عنها فيحكم الانسان مثلاً ان هذا الشيء جيد ويستنتج من جودته وجوب الحصول عليه فلا يزال ياتيك بالبراهين والادلة حتى يثبت لك ان حصوله على هذا الشيء مشروع يقوده في ذلك كله قلبه وتهديه عواطفه .

ولذلك كان منطق العواطف مختلفاً جداً عن منطق العقل . فالفرق الاول بينهما ان المقدمات في منطق العقل تولد النتائج ولكنها في منطق العواطف تتولد منها ، كان العقل آلة في يد الحساسة تلعب به كما تشاء .

ولنأتم بمثال على ذلك . اذا مرض احد احبابنا رغبتنا في شفائه . ثم اثبتنا ضرورة شفائه بسنه ومقاومته ومهارة الطبيب فنقول ان كثيراً من المرضى الذين

وقعوا في هذا الداء لم يصابوا بسوء . كيف يموت هذا المريض وهو لا يزال سيف
مقتبل العمر قوي البنية ، وقد عني به طبيب حاذق فلا شك في شفاؤه . هذا منطق
العاطفة ، اما الطبيب فتشقه عقله ، لانه يفحص المريض واعراض الداء ويقايس
بينه وبين غيره ويستنتج من هذه المقايسة نتيجة مجردة عن العاطفة .

ومن نتائج تأثير الهوى في العقل عدم التقيد بمبدأ التناقض . مثال ذلك ان
كثيراً من المتعلمين يؤمنون بالاساطير . فمع انهم يتقيدون في كل شيء باحكام
العقل تجرد في بعض المسائل يستسلمون للاوهام ، ونجد عندهم يخاف من الظلام
ويعتقد في الوقت نفسه انه لا وجود للجن ، فكل هذه التناقضات ناشئة عن الهوى .
ولمنطق العواطف في القياس ، طرائق خاصة لا تختلف بالجملة عن طرائق المنطق
الاعتيادي . الا اننا نذكر منها الان طريقتين اساسيتين وهما طريقتا الجمع والترتيب .

١ - طريقة الجمع ، وهي ان ياتي العقل بجملة من الافكار الموصلة الى النتيجة
من غير ان يكون بينها رابطة منطقية . وقد ادرك (باسكال) حقيقة هذه الطريقة
فسماها نظام القلب . وهي ان يذكر المرء كل ماله علاقة بغايته من غير ان يكون
لما ذكره صلة بسياق الكلام . مثال ذلك نداء بعض الياذة وخطابهم للجاهل في
الاسواق فهم ينادون بالمسارة ويحيون رعايتهم ويخيفونهم ويضحكونهم . ولواصغيت
لكلامهم لما وجدت في ظاهره نظاماً ولكنك اذا حللته وجدته متعلقاً بغاية واحدة
هي بيع البضاعة . وما يؤيد ذلك ايضاً طريقة الافئاع عند احتدام الجدل ، فان
المتكلم كثيراً ما يستعمل الافئاد والبيئات في سبيل الافئاع دون ان يكون بين
الفاصلة رابطة . انه يفكر في الغاية ويريد ان يوصل خصمه اليها بالرغم منه ،
وطريقته هذه طريقة سلطة لا طريقة حرية . وهي موافقة للطبيعة المهيجان .

٢ - الطريقة الثانية هي طريقة الترتيب . وهي تقتضي ان ينظر المتكلم في
مزاج المخاطب وطبعه فيستعمل في خطابه بيئات متتابعة بعضها اقوى من بعض ، ويتقل
السامع من حجة قوية الى حجة اقوى بالتدريج . مثال ذلك ما جاء في رواية (راسين)

من المحجج التي استعملها (ناريس) و (نروث) في مخاطبة الجمهور بعد ذهاب (بيروس) .

(ج) تأثير الهوى في الفاعلية . - للهوى تأثير في الفاعلية . من ذلك انه يدفع صاحبه الى القيام باعمال لا يقوى عليها وهو في حالته الطبيعية . ولكن هذه الفاعلية التي يحدد بها الهوى اقرب الى الغريزة منها الى الارادة ، لانها اندفاعية عفوية لا اثر للتأمل والتنظيم فيها . قال دوغاس : « ليس للارادة التي يقيمها الهوى زاجر ولا قاعدة ، لانها لا تستمر الى العقل ولا تتلك عن فعل ما يرضى فيه القلب فليس يهتم وبين القدرة على كبح جماح النفس صلة » .

ولعلنا لانستطيع معرفة نتائج الهوى معرفة تامة الا اذا فرقنا بين انواع الهوى المختلفة .

٦ - انواع الهوى

نقسم الاهواء بوجه من القسمة الى ثلاثة انواع : الاهواء العالية والاهواء الخسيسة والاهواء المتوسطة . (١)

١ - الاهواء الخسيسة . - احسن مثال يدل على الاهواء الخسيسة هو مدمن الخمر . لا يكون اثر الارادة في توليد هذا الهوى انما يكون سلبياً ، لانها تثقف على طول الخط ولا تقاوم ميل النفس . يشعر شارب الخمر في اول الامر بلذة وقوة ونشاط ، ثم يغيب عن الوجود فينسى شجونه وآلامه ، ثم تولد العادة بمثل ذلك بالتكرار والادمان . واذا تولدت صارت شغلا شاعلا . ولذلك كان تولد هذا الهوى شبيها بتولد الامراض لانه ينشأ عن جرثوم يدخل النفس فيعشش فيها ويترخ وينمو من غير ان يكون لنا علم بنتائج الخسيفة .

(١) راجع روستان ، كتاب علم النفس ، ص ١٨٧ - ١٨٩

ولكن ما هي نتائج هذه الاهواء ؟ ينشأ عن هذه الاهواء نتائج جسدية ونفسية معاً ، ولتقتصر الان على ذكر النفسية منها : الهوى يشوش النفس ويفسد نظام الحياة . يكون المرء في حالته الطبيعية معتدلاً فيهم بزوجته واولاده وبفكر في مهنته . وقد يكون من احد الاحزاب فيهم بسياسة بلاده وعملائها وبشارك الجمهور في آرائه واعماله . ولكنه اذا اصبح مدمن مخدرات خافت دائرة عمله واضاع كل لذة في تعاطي مهنته وخسر كل ميل الى الاطلاع والبحث ولم يبق له الا رغبة واحدة ، هي شراء المخدر . ان هذا الهوى الخسيس يشبه بالفكرة الثابتة .

٢ - الاهواء العالية . - مثال ذلك هوى العالم وميله الشديد الى بعض المباحث . ان للارادة تأثيراً في منشأ هذا الهوى . لان العالم كانت في اول امره كغيره من العامة جاهلاً . فسمى لاكتساب المعرفة ، ولم يصبح مبله الى هذا النوع من البحث طبيعياً الا بعد ان بذل في سبيل الوصول اليه جهداً عظيماً . وهذا الجهد يقتضي ان يكون للارادة اثر في توليد الهوى العالي . ولا بد دون الشهد من ابر التحمل . وكذلك هو كـ اثنانين من مصورين وموسيقيين فهم لا يتوصلون الى اكتساب ملكاتهم الا بعد عدد كبير من التمارين المملة . فما انت ترى ان الاهواء العقلية والفنية لا تنمو الا بمهنة الارادة ، وهي لا تفرط الميول الاخرى بل تجمعها كلها حول نقطة واحدة وتنميتها . ثم انها تستولي على النفس ، ولكنها لا تهدم الميول بل توحد بينها فتجري الحياة النفسية مجرى طبيعياً وتحافظ النفس على روانها المختلفة . ولا يتضخم من بين الميول كلها الا ميل واحد فيسلط على غيره ويوحد بين الافكار والعواطف والاحاسات من غير ان يطردھا وبفرد وحده بالعمل . انظر الى رجل مولع ببعض المسائل العلمية او السياسية او الاجتماعية . ان هواه يعلو به الى افق غير افقه الطبيعي فيغني عنه ويولد فيها الخلق والدهاء والصبر وبسكه صفات لا عهد له بها من قبل

٣ - الاهواء المتوسطة . - ان بين هذين النوعين من الاهواء نوعاً ثالثاً يسمى الهوى المتوسط . هذا النوع من الاهواء لا ينشأ عن الاحساس فقط كالاهاواء

الخيصة ، ولا يقتضي انفراك الارادة كالهوى العالي ، بل يتولد من الاحساس
ومن ملكة اخرى متوسطة بين الاحساس والفعل ، وهي ملكة الخيال . مثال ذلك
العشق . العاشق يبذل صورة الممشوق بخياله ويصور عليه من نفسه حلة شعرية . الا
ان هذا التبديل ليس على الهوى بل هو نتيجة له . ولو بحثت عن العلة الحقيقية لوجدتها
في العمل النفسي الخفي الذي يمر الميول وعيها للتعلم بهذا الشخص دون غيره فاذا
كانت النفس مستعدة للعشق وجدت في احساس بسيط او صورة بصرية واسطة
لبلوغ قصدها . فكان الاحساس مادة التثبيت في مثال متحرك فيجعله بسرعة .
ان هذا الهوى يشبه بعض صفاته النوع الاول من الاهواء . فهو قسري لان
العاشق كثيراً ما يجمل حبه فتتخمر ميوله وراء حجاب الشعور ثم تنفجر كالسيل
فتوقف عمل الارادة . ثم ان العاشق يغار على معشوقه ولا يريد ان يشاركه فيه احد
ولا يفكر في غيره . وكثيراً ما يكون العاشق انايياً لا يغير بدان يكون الحب متبادلاً
واذا لم يبادل معشوقه بالحب طالب بحقوقه .
ثم ان هذا الهوى يشبه بعض صفاته الاهواء العالية . لانه كثيراً ما يولد العزم
والاقدام بحب التضحية والاخلاص . ولذلك قيل انه يغني النفس ويزيد قواها
الادبية .

٧- معالجة الاهواء

من الضروري محاربة الاهواء الخبيثة . ومن الواجب اتخاذ التدابير المانعة من
تولدها قبل التدابير الرادعة . لان الوقاية من المرض خير من معالجته بعد حدوثه .
يمكننا معالجة الاهواء بطريقتين .

١- لا يمكن التأثير في الرغائب والشهوات المقومة للهوى تأثيراً مباشراً . ولكن
الرغبة تقتضي تدوير غاية بقصدها القاعل . فيمكننا اذن ان نفوثر في تصورنا تلك
الغاية بواسطة الانبياء . وذلك بان نحول ذهننا عن الاشياء التي شغلتنا ونفكر في

غيرها . فإذا جعلنا بعض هذه الاشياء خصماً لبعض اضغنا ميلنا اليها . ويمكننا ايضاً ان نحارب بعض الاهواء بالتفكير في عواقبها الوخيمة .

٢ — ان اللذة التي نشعر بها في ادراك الرغبة تقوي تلك الرغبة نفسها . فلننتهز اذن عن كل فعل من شأنه ارضاء رغبة من هذه الرغبات المقومة للهوى . فإذا امتنعنا عن الفعل حذفتنا اللذة واضغنا الهوى . قال بوسويه ما خلاصته : مما يضعف الهوى ان ترغب وتشتهي ولا تجد لمواك نتيجة وان تشقى من غير ان تنال لذة . فالهوى الذي لا يدرك غايته يضعف وكثيراً ما يرغب المرء في شيء فإذا شعر بعجز عن ادراكه اعراض عنه .

وقصارى القول ، لا يمكن التغلب على الاهواء الا بالصبر والثبات والاستمرار على العمل ، وهذا يقتضي جهداً ارادياً عظيماً .

١ — المصادر

1. — *Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience.
2. — *Descartes*, Traité des passions.
3. — *Dumas*, Traité de Psychologie I, 480-497.
4. — *Pierre Janet*, L'Automatisme psychologique.
5. — *Ribot*, Essai sur les passions.
Logique des sentiments.
6. — *Spinoza*, Ethique, liv. III.
7. — *Stendhal*, De l'amour.

٢ — تمارين ومناقشات شفهية

- ١ — حلل بعض الاهواء التي وصفها راسين في رواياته
- ٢ — ماهي قيمة الهوى ؟
- ٣ — كيف تعالج الاهواء

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - ماهو الموى (بكالوريا - جزائر - ١٩٢٨)
- ٢ - المييجان والموى (بكالوريا - ستراسبورج - ١٩٢٨)
- ٣ - الاحواء العقلية (بكالوريا - ليون - ١٩٢٨)
- ٤ - تأثير الحوادث العقلية والاعتقالية بعضها في بعض (بكالوريا - نانسى - ١٩٢٩)
- ٥ - العاطفة والعقل (بكالوريا - غرنوبل - ١٩٢٩)
- ٦ - شأن الحس في تكون الفكر الشخصي (بكالوريا - دمشق - ١٩٣٣)



الكتاب الثالث



الحياة العاقبة

شالک اپادیا

عالمی ادب

توطئة

—xx—

ليست الحياة العقلية مفارقة للحياة الاعتقالية ، لان الحياة النفسية كما رأيت هي كل لا ينقسم فلا يمكن فصل الحوادث الاعتقالية عن الحوادث العقلية ولا اعتبار الحوادث العاطفة مجردة عن كل باعث اعتقالي . على انه يمكن البحث كما رأيت في كل من هذه الوجوه الثلاثة على افراد . ولنبحث الآن في الحياة العاطفة ، اي حياة التفكير .

ما هو التفكير ؟ — لا تقتصر النفس في التفكير على الاحساس فقط ، ولا على تصور الاشياء بعد غيابها ، بل تبحث عن العلائق التي تربط هذه الاشياء بعضها ببعض ، ثم تبغي فهمها لتوفق بينها وبين غيرها من المسائل العلمية ، وتكشف عن المبادئ العقلية التي تجمع بينها كلها . ولذلك شبه العلماء فعل التفكير بفعل الانسجة العضوية التي تكتسب المواد الخارجية وتضججها ثم تبدلها الى مادة حية وتمثلها فالتفكير هو الفهم والتمثيل .

١ - الفكر والعاطفة

لا تدل الحوادث الاعتقالية الا على ما يجري في النفس من المشاعر الشخصية ، فاذا اقتصر المرء على الشعور بالذات والآلام وغيرها من الحوادث الاعتقالية لم يدرك بها الا نفسه . ونراه يقل عن ادراك كل شيء خارجي الا عن ادراك ذاته . ولذلك قيل ان كل حادث شعورية هي عاطفة لانها شخصية . الا اننا نستطيع ان نفرق بين العاطفة الشخصية والفكر الجرد ، مثال ذلك : اني ارى سيف الطريق حية فادركها وارغب في معرفة صورتها وحرركاتها وعاداتها ، فاذا غفلت عن نفسي ونسيت

الخطر المحدق في وتجردت في الاطلاع على حقيقة هذا الحيوان ، عن كمال باعث شخصي كان ادراكه له حادثة عقلية . واذا شعرت به ونظرت الى الصلة التي بيني وبينه وادركت الخطر المحدق في فهمي حقت وحضت وصريت او دافعت عن نفسي كان شعوري به عاطفة .

فالحوادث النفسية التي ندرسها في الحياة العاقلة هي الحوادث المرتكزة على الحقائق الخارجية المستقلة عن الشخص . وقد قيل ان التفكير يتأثر بوضوئته فالرجل العقلي يبحث عن نواميس الاشياء اي عن العلاقات الدائمة التي تجمع بينها . وهي قوانين الطبيعة او قوانين التفكير بصورة عامة . ولا يتم تأثر التفكير في حياته ولا بما البعث عنه من الذاكرة . بل يبحث عن الحقيقة المجردة . فهو لا يكون الحقيقة كما يشاء بل يبحث عنها ويخضع لاحكامها . ان حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي اربعة سواء ارضيت ام ابيت والقوم مقبور بدموب بدرجة كذا من الحرارة ان غير ان يكون لعواطف الشخصية فيه اثر . وقد يظن ان الرياضي مستقل عن العالم الخارجي وان المعاني التي يركبها شخصية . والحق عن ذلك بعيد لان الرياضي لا يستطيع ان يبدل احكامه المنطقية كما يريد ، فلا يتعلق به ان يكون مجموع زوايا المثلث اكثر او اقل من قائمتين ، حتى لقد قال (مالميرانش) : « ان افكاري تقاومني » وقال الرياضي الكبير هرميت في رسالة بعث بها الى (غالوا) (١) : « اعتقد ان هناك حقائق خارجية عنا تطابق ما في الجبر العالي من النظر المجرد ، واعتقد اننا سنطلع يوماً من الايام عليها » .

ثم انني استطيع في الوقت نفسه ان الاحظ عواطف واهوائ وانظر فيها نظراً عقلياً مجرداً كما يفعل علماء النفس في طريقة التأمل . ولكن هذا التأمل يشقني ان

(١) الرسائل Correspondance ، جلد ١ ، ص ٨ - ذكرها (جول تانري)
 Tannery في مقال عن طريقة الرياضيات المتقدمة في كتاب مبادئ العلوم De la méthode
 dans les sciences. Paris Alcan 1909.

يكون النظر في الاحوال الداخلية كالنظر في الاشياء الخارجية مجرداً عن كل غاية ومصلحة . وقد قيل ان الشيء يعيش في هواه من غير ان يفكر فيه اما عالم النفس فيتأمل هواه واذا فكر فيه ذكر صفاته التي تنطبق على كل متيم . فلا يمكنك ان تقول ان الانسان يفكر الا اذا كان نظره الى الاشياء نظر المشاهد المستقل عنها وهذا يقتضي ان يتجرد الانسان عن عواطفه واهتمامه الشخصي لتكوين الحقيقة التي يفكر فيها خالصة من كل تشويش انفعالي .

٢ - اتحاد الحياة العاقلة والحياة الانفعالية

مما يدل على اتحاد الحوادث العقلية والحوادث الانفعالية واتصالها تأثيرها بعضها في بعض .

١ - تأثير الحساسية في الحياة العاقلة : - تؤثر الحساسية في جميع وظائفنا العقلية

(ا) تؤثر في الادراك : فقد تجعل ادراكنا للاشياء جلياً واضحاً وقد تجعله غامضاً مبهماً واذا وافق الامر هو من عقولنا اعتدنا الى ادراك جميع خوافيه واذا ملنا عنه لم ندرك ظاهره من ظواهره . فنحن لاندرك من الاشياء الا ما تريد ولا نرى الا ما نحب .

(ب) تؤثر في تداعي الافكار والذاكرة : كثيراً ما يؤثر الخوف او الغضب في التلميذ فيسيب امثولة التي بذل في سبيل حفظها جهداً عظيماً . وكثيراً ما يؤثر الوجدان في الخطيب فيسيب خطابه الذي حضره وحفظه حفظاً جيداً . وكم مرة نسينا للسبب ذمة اسماء اصدقائنا او تاريخهم ولادتنا . - وعكس ذلك صحيح ايضا ، لان الوجدان قد يوقظ الذكريات ويجيي الماضي .

(ج) تؤثر الحساسية في الحكم والحكمة والخيال : ويكون تأثيرها تارة ايجابية واخرى سلبية . والمرء مفتون بحسن ما يقال فيه . فلا يصدق الا المديح واذا نظر في امر منه كانت احكامه الى الخير اقرب منها الى الشر ، واذا نظر في امر غيره اختلقت احكامه بحسب عاطفته فيصدق من يذم اعداءه ويكذب من

بصف له محبوب مشوقه . فالقلب بقلب محاسن الاعداء الى مساوى ومساوى
 الاحباب الى محاسن . وقد ذكرنا ان حب الشيء يعمي ويصم .
 والقلب مصدر الالهام لانه يوحى الى الخيال بابدع المعاني واجمل الاختراعات .
 اسمى الآثار الفنية كما يوحى اليه بانبيج التصورات وادناها .

(د) وقد اثبتت مباحث علماء امراض النفس ان اكثر الاختلالات العقلية
 كالليخوليا والهذيان المزمن ناشئة عن خلل وتشويش في العاطفة ، وان اشتداد العاطفة
 او ضعفها يحدث في الفكر تشويشاً وان العاطفة رابطة من روابط الافكار وانها
 ضرورية لتعميل تداعي الافكار وتطورها .

٢ - تأثير الفكر في العاطفة . - على ان تأثير العاطفة في الفكر لا يمنع تأثير

الفكر في العاطفة ولعل هذا التأثير الاخير اكثر اهمية من الاول .

(ا) الفكر يولد العاطفة : لقد دلت التجارب على ان الحساسية لاتتمو ولا
 تختلف وانها الا اذا نما العقل واتسعت المدارك . ولو كان الطفل والرجل الابتدائي
 والجاهل قادرين على التفكير والتأمل والاهتمام لما كانت عواطفهم قليلة الاختلاف
 ضيقة النطاق . اضف الى ذلك ان للفكر سحراً يولد اسمى العواطف . فالتفكير والتأمل
 والسعي وراء الحقائق الغامضة واصطياد الافكار والكشف عن المحجب التي تستر
 الحقيقة عناء كل ذلك يولد في النفس لذة عظيمة .

انظر الى ما يجري في قسك عندما تشرق الحقيقة الواضحة عليك من وراء الافكار
 والصور الاعتيادية الغامضة . ان طائفة من العواطف والمشاعر تنضم الى هذه الافكار
 الجديدة البينة فتؤلف معها موكباً واحداً يساعد على تحقيقها . وهذه العواطف هي
 اساس حمية المصلحين وصبر العلماء وهيام الشعراء ومعينهم جميعاً وراء الخير والحقيقة
 والجمال فاذا ادر كوا غايتهم اندفعوا الى نشر افكارهم بين الناس حتى انهم كثيراً
 ما ينقلبون الى رسل يخاطبون الناس بلغة الرعي والايمان .

ومما يؤيد ذلك أيضاً ان المطالعة والنصائح والامثلة الواقعية تأثيراً في تصور المثل الاعلى ولهذا المثل الاعلى تأثير قوي في حساسيتنا اي في ميولنا ورغابتنا . وما اكثرت الشبان الذين لم يميلوا الى الاسفار الا بعد قراءة روينسون كروزي . وما اكثرت الذين لم يعشقوا الجندية الا بعد قراءة معارك هوش ومارسو وتابليون . ان حياة بعض الاغنياء الامير كيين رغبة كثير من الشبان في الصناعة والتجارة .

ب) الفكر يبدل العاطفة : لا يقتصر الفكر على توليد العاطفة بل يبدلها اذا كانت موجودة . والاعتقاد ان عاطفة من العواطف مطابقة للنظام والحق والواجب بقوي تلك العاطفة وبديها . وعكس ذلك صحيح ايضاً ، اذا اعتقد المؤمن ان في الصدقة نقر بالى الله ازيد ميله الى فعل الصدقة ، واعتقاد بعضهم ان الصدقة تضمر الفقير وصاحب المال والمجتمع البشري يضعف ميله الى التصديق . فالاعتقاد يؤثر في العاطفة فيقويها او يضعفها . ولا تعدد الميول والاهواء ان تكون ذات صيغة عقلية تبدلها كما تشاء .

وهناك حاجة طبيعية تدفع الانسان الى وضع عواطفه تحت مراقبة العقل وانتقاده . كلنا نريد ان تكون عواطفنا معقولة ونريد ان نبين اسباب حبنا وبغضائنا . ونريد ايضاً ان يتقلب حبنا الواقعي الى حب واجب وبغضنا الواقعي الى حق فنبدل ما هو الى ما يجب ان يكون . وقد اوضحنا ذلك عند البحث في منطق العواطف . ثم ان تأثير الفكر في العاطفة نارة يكون حسناً واخرى يسيراً . فكما ان الفكر الصحيح يولد العواطف المساعدة على تحقيقه ويزيد قوة تفهمنا لما في قلوبنا من العواطف الخفية ، كذلك الفكر الفاسد يجعلنا في بعض الاحيان نتخذهع بالعواطف او نحتقرها . فيولد فينا قسوة القلب وهي اكثر خطراً من نساد الميول والخطايا الأخلاق .

٣ تصنيف الحوادث العقلية

ان الحوادث العقلية متعددة بالحوادث الاتعمالية وهذا ما يجعل تصنيف الحوادث العقلية صعباً جداً ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف امتزاج الحوادث العقلية بعضها ببعض فالذاكرة تؤثر في الادراك وتجعل تفهمنا للأشياء سهلاً ، كما ان فهم الأشياء ومعرفة روابطها المنطقية وعلاقتها بغيرها كل ذلك يساعد على الحفظ . فالاحساس والذاكرة والخيال ملكات ضرورية لانتم افعال العقل الالهي وهي مشبهة بحيث يصعب على العالم تحليلها .

على اننا نستطيع ان نقسم الحياة العاقلة بوجه من القسمة الى الوظائف الاتية :
١ - وظائف الكسب وهي الاحساس والادراك . لا تعمل للعقل الا اذا اكتسب عناصر المعرفة من العالم الخارجي . لان العقل آلة فاذا لم يكن هناك مادة ابتدائية لم تنتج هذه الآلة شيئاً .

٢ - وظائف الحفظ ، وهي ضرورية لادخار المعرفة واسترجاعها كالذاكرة والخيال .

٣ - وظائف الانضاج . ان صور المواد المحفوظة في النفس تحتاج الى نضج . وهذا الانضاج يكون على صورتين : الانضاج العفوي والانضاج التأملي .
(١) الانضاج العفوي . وهو عبارة عن الافعال الذهنية الآتية : تداعي الافكار والخيال المبدع والتجريد والتعميم . ان تداعي الافكار يحصل بصورة عفوية لان الافكار يتصل بعضها ببعض وتؤلف زمراً خاصة من غير ان يكون للارادة فيها أثر والخيال المبدع يحدث ايضاً بصورة عفوية لان العالم لا يدري كيف تم له الكشف عن الحقيقة ولا يعلم الشاعر من اين اتاه الوحي . والتجريد والتعميم فعلان عضويان لاننا كلما رأينا اشياء متشابهة جردنا منها معنى كذا ينطبق عليها كلها من غير ان نكون للتأمل عمل في ذلك .

ب) الانضاج التأملی . ان تألیف الافکار لا یحدث بصورة عفوية فقط بل یحصل ایضاً بصورة ارادية فکلاً صادفنا فی حیاتنا مسألة من المسائل المهمة ودرغبنا فی ان نجد لها حلاً ، لم یرضنا اتصال افکارنا بعضها ببعض علی الوجه الخفوي بل اردنا ایضاً ان نقود افکارنا بانظام ونرتبها ترتیباً منطقياً فنحذف بالارادة والتأمل کل ما لیس له علاقة بتلك المسألة ونحتفظ بالافکار الضرورية المؤدية الی النتيجة وهذا الفکر المنظم ینقسم الی الانتباه الارادي والحکم والمحاكمة . ثم ان البحث فی المحاكمة یكشف لنا عن قوانین الفکر العامة کبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية . وتسعی هذه المبادئ بالمبادئ المدبرة للمعرفة .

ويمکننا ان نلخص ما تقدم علی الوجه الآتي :

١ - اکتساب المعرفة : الاحساس والادراک

٢ - حفظ العناصر المكتسبة : الذاكرة

١ - الانضاج الخفوي : تداعي الافکار - الخیال

التجريد والتعميم

٢ - الانضاج المنطقي : الحکم والمحاكمة - المبادئ

المدبرة للمعرفة

٣ - انضاج المعرفة :



الفصل الاول

الاحساس

١ - تعريف الاحساس وشرائطه

الاحساس حادثه قسبية اولية ، وهو اما ان يكون افعالياً ، او اما ان يكون
عنصرأ من عناصر الحياة العقلية . وقد بحثنا في الاحساس الاتصالي (ص ٢١٢)
وقلنا انه افعال تقسي لاذ او مؤلم ينشأ عن تبدل عضوي . ونريد الآن ان نبحث
في الاحساس من حيث هو عنصر عقلي اي من حيث هو اساس الادراك والتصور
١ - المؤثر والدر والاحساس . - ان العوامل الخارجية التي تؤثر في جسدنا
تحدث فيه تبديلا عضويا . ثم ينتقل هذا التبدل العضوي الى الشعور .

(ا) اذا استثنينا الاحساس الداخلي الذي يدل على حالة عضوية داخلية كان كل
احساس حالة قسبية بسيطة تحدث عن تأثير خارجي في جسدنا . هذا العامل الخارجي
قد يكون ميكانيكيا (ضغط او صدمة) او طبيعيا (حرارة او صوت او نور)
او كيميويا (رائحة او طعم) او كهربائيا ونحن نسميه « مؤثرا »

ب () ثم ان الاحساس يقتضي بعض الشروط الفسيولوجية : (١) ان المؤثر
يحدث في الخاسة تبديلا نسميه بالطابع او الاثر . لا تزال حقيقة هذا الاثر
مجهولة . الا ان العلماء يقولون ان التبدل الذي يحدث في حاسة البصر هو كيمياوي
ومما يمكن من امر هذا الاثر فان العلماء قد عينوا لكل حاسة حداً اكبر وحداً اصغر
مثال ذلك ان حاسة السمع لا تدرك في الثانية الا عدداً محدوداً من الامواج .
فاذا كان عدد الامواج في الثانية اكثر من ٣٤٠٠٠ او اقل من ١٦ لم تسمع الاذن

شيثاً . فهناك اذن حدا كبير وحد اصغر لكل محسوس . ويمكن ان يقال ان هذا الحد يختلف بحسب الاشخاص ، ويختلف في الشخص نفسه بحسب الظروف والافاق .
(٢) - ثم ان الاحساس يقتضي ان ينتقل هذا الاثر الواقع على الاطراف الى المراكز العصبية . واختلف العلماء في طبيعة نقل العصب لهذا الاثر . فهل هو حرركات اهتزازية شبيهة بالتيار الكهربائي أم هل هو تفاعل كيميائي ينتقل شيثاً فشيثاً من الاطراف الى المراكز العصبية ؟ ان علماء اليوم يميلون الى قبول هذا الرأي الاخير لان سرعة التيار العصبي هي ٣٠ متراً في الثانية وهي بطيئة جداً اذا نسبت الى سرعة التيار الكهربائي . (٣) - ثم ان الاحساس يقتضي ايضاً ان يكون هناك مراكز تنتقل اليها الآثار العصبية . وقد بين العلماء ان في المخ مراكز حسية معينة تنتهي اليها الآثار العصبية . ولا احساس الا اذا وصل التأثير الى تلك المراكز ، لان المخ هو مركز المجموع العصبي . فمن هذه المراكز مركز البصر ومركز السمع ومركز الشم ومركز الشم وهي لقلب التبدل العصبي الى احساس .

ج (فما هو الاحساس ؟ الاحساس حادثة نفسية اولية تعقب انتقال الاثر العصبي من الاطراف الى المراكز الحسية او هو حدى التبدلات الجسدية والانعكاسات اثارها في الشعور

٢ - الاحساس والادراك . - والاحساس غير الادراك . لان الادراك حادثة نفسية مركبة عاملاً الاحساس فحادثة اولية بسيطة . انظر الى الاشياء ، انك تجد لكل منها محلاً في العالم الخارجي وبعد لكل منها بعداً يختلف من الآخر وتذكر لكل شيء معنى . فاذا نظرت الى الافق عند المساء ورأيت قرصاً من النور امراً اللون ورأيتته بتقرب من الجبل فأت هذا غروب الشمس . ثم انك تشعر بان هذا الشيء مستقل عن شخصك وان له حقيقة خارجية . ولبست هذه العناصر المقومة للادراك متولدة مباشرة من الاحساس لان الادراك يقتضي الاحساس بالشيء . ويقتضي شيثاً من التجربة والذاكرة والحكم وغير ذلك من الافعال الذهنية النموذجية قرص

النور فوق الجبل فيجعلني أدرك معنى غروب الشمس أما الطفل فقد يرى ما يرى ولكن
من غير أن يدرك شيئاً . فالاحساس حدى بسيط والادراك حادثة نفسية مركبة
نقضي عملاً ذهنياً عظيمياً .

٢ - وجوه الاحساس المختلفة

لما كان الاحساس حادثة نفسية بسيطة كان من الخطأ تحليله الى عناصر ثنائية
كما فعل سبنسر لان البسيط لا جزء له . الا اننا نستطيع ان نبحث في صفات الاحساس
من وجوه مختلفة .

١ - الاحساس يقضي شيئاً من الفاعلية ويستلزم بعض الحر كانه كحركة
العين عند النظر الى الاشياء . وهو مولد للحركة . فقد اثبت (فسر) ان ازدياد
شدة المؤثر الحسي يضاعف القوة الحركية واثبت ايضا ان للألوان درجات مختلفة في
التأثير فالاحمر اشدها توليداً للحركة والبنفسجي اقلها تأثيراً . ولا غرابة
في ذلك لان طاقة امواج النور تختلف بحسب ترتيبها الطيفي من الاحمر الى
البنفسجي .

٢ - وللاحساس وجه انفعالي لانه اما ان يكون ملائماً واما ان يكون
منافياً .

٣ - ثم ان الاحساس عنصر من عناصر الحياة العاقل لانه حدى مباشر
نظم به على صفات الاجسام الخارجية من لون ورائحة وطعم وغير ذلك
فلن بعض علماء النفس ان العنصر الاتعالي والعنصر العقلي في الاحساس متساويان
عكساً ، اي كلما ازداد العنصر الاتعالي قل العنصر العقلي ، ولكننا اذا استثنينا
الاحساسات الداخلية والاحساس بالذلة والالم لم نجد هذه النسبة صحيحة تماماً لان
احساس الذوق مثلاً قوي العنصر الاتعالي ولكنه يبدل في الوقت نفسه على الاشياء
الخارجية .

٤ - نوع الاحساس . لكل احساس كيفية خاصة فهو اما ان يكون

بصرياً ولما ان يكون جميعاً ولما ان يكون لمياً الخ ٠٠

٥ - مدة الاحساس - لا يزول الاحساس مباشرة بعد زوال المؤثر بل يبق في الشعور مدة من الزمان ، ولو لا بقاء الاحساس في الشعور لما ولد دور ان جذوة النار هالة من النور ولا رأيت الصور متحركة على الوجة القبية ، ان بقاء الاحساس على هذه الصورة ، يولد كما سنرى (١) شعوراً بيوثنا ، وديمومتنا ، ولقد اثبت علماء النفس ان مدة الاحساس البصري هي $\frac{1}{10}$ او $\frac{1}{8}$ من الثانية

٦ - شدة الاحساس - ثم ان دوام الاحساس يدعو الى تغير شدته ، فقد يكون الصوت ضعيقاً وقد يكون عالياً ثم يتغير ، الا ان هذا الاختلاف في شدة الصوت ليس ناشئاً عن اختلاف في الكمية بل عن اختلاف في الكيفية ، ومعنى ذلك ان هذا الاحساس الشديد لا يختلف عن ذلك الاحساس الضعيف بعدد اجزائه ومادته بل يختلف عنه بصفات جديدة من الصعب الرجوعها الى نسب رياضية (٢)

٣ - انواع الاحساس

لنذكر الآن انواع الاحساس على تنبيل التعريف ، ثم لنشتغل ببيان حال كل منها . ان القدماء لم يعرفوا من الحواس الا خمسة وهي اللمس والدوق والشم والسمع والبصر ولكن المتأخرين كشفوا عن اعصاب حسية جديدة فقصعوا اللمس الى اربع او خمس حواس مختلفة ووجدوا في الاذن حاسة جديدة سموها حاسة التوازن ، وهكذا فان عدد الحواس اصبح عند المتأخرين عشرة على الاقل . ولنبحث الآن في كل من هذه الاحساسات على حدة .

١ - اللمس المشترك (٣) - ويدعى ايضاً اللمس الباطني او اللمس الداخلي

(١) راجع بحث الشخصية (٢) راجع الفصل الاول ص - ٥١ (٣) لا يبدل هذا الاصطلاح عندنا على ما كان يدل عليه عند القدماء فقد كان اللمس المشترك عند الاقدمين قوة باطنية تدرك المحسوسات مبصرة و مسموعة وملموسة ولحدها في خلق واحدة وهذا المعنى قريب مما نسبته اليوم ادراكا

وهو يتولد من تبدل في احوال الجسم وعلى الخصوص في العضلات والاعصاب والجهاز الهضمي والجهاز التنفسي: انقضاء الدورة الدموية . فتنقطع بواسطته على تعب الاعضاء والمخاطات الاعصاب والجوع والعطش وضيق الصدر والاختناق وانقباض القلب وحى الاحشاء وغير ذلك من الاحساسات وقد سمي ابغاً بالحساسية العامة « Cónesthésie » لانه مشترك بين جميع الاعضاء . وهو اقرب الى الاعمال منه الى التصور ولذلك كان من الصعب معرفة حقيقة الاعضاء الباطنة .

ان انقضاء هذه الحاسة ليس ضرورياً لانه يولد كثيراً من الازعاج . نعم ان غموض الحس الباطني يجعل الانسان يصف تبدلات اعضائه الباطنية وصفاً دقيقاً ، واكتنا لنسنا بحاجة الى هذا الوصف لان المريض يستطيع ان يعرف ما يجري في داخله فيصف ذلك للطبيب وصفاً محكماً . حتى ان بعض الامراض العصبية يكون مصحوباً بحالة يسمونها الرؤية الباطنية او رؤية النفس (Autoscopie) .

واذا كثرت اهتمام الانسان باحساسه الباطني ازدادت اوهامه وظن نفسه مريضاً وسئم حياته بخوفه مما يبدو له من علامته مرضه الخيالي .

٢ - **اللمس** - اللمس اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان . والامور التي تلمس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والضغط والثقل والخفة والصلابة واللين والزوجة والخشاشة . ولكن العلماء اخرجوا امور الحرارة والبرودة من اللمس واعتبروها عينوا لها حالة خاصة . فاللمس اذن حاسة مركبة تحتوي على عناصر مختلفة وهو كما قلنا اول الحواس لان آليات اعصاب منتشرة في كل نواحي البدن ويمكننا ان نعتبر كل حاسة من الحواس نوعاً من انواع استجابة الاعصاب فالبصر حالة من احوال اللمس لان عصبه يتأثر بعلامات امواج الصوت . ولذلك قال العلماء ان اللمس حواس تنولد منه جميع الحواس . ولعل التطور لم يولد بعد جميع الحواس السكينة في البدن . ان قوة اللمس ناشئة عن كثرة انتشار العصب في البدن فكما كان العضو اكثر عصباً كانت قوة اللمس اشد . مثال ذلك ان اطراف الاصابع اشد احساساً من

الساعده والساعده اكثر احساساً من الظفر . والعلماء يقيسون قوة حاسة اللمس بواسطة

بيكار (ويبر) او بواسطة الاستزيمومتر (شكل - ٣٢)



٣٢



٣٣

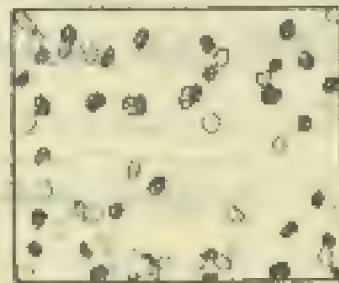
(شكل - ٣٢)

١ - آلة لقياس عتبة الاحساس : سته ٢٠ - استزيمومتر ذو درجتين

ان نمو الاحساس بالخشونة والملامسة ليس ضرورياً لكل انسان ، بل هو ضروري
لتجار الاقمشة والورق لان اصحاب المطابع يفرقون بين الورق الخشن والورق الاملس
بفرق التجار بين الاقمشة الصوفية والاقمشة القطنية .

وبما قيل ان كل ماله لمس فله في ذاته حس كذا . وهذا الامتزاج بين الحركه واللمس
يجعل مفارقة اللمس لعناصر العضلية الحركية كذا . لان الاحساس بالشمعة
والملاسة لا يقتضي الحركه . حيز طريقة التربية لللمس لا يحده بيته . بين الاحساس
العضلي لان هذا الاحساس الاخير هو غير واسطة للاتصال باليدوية .

٣ - ما : الحركه والبرودة . - كان القدماء يقولون ان حاسة اللمس
تدرك امور الحرارة والبرودة ولكن علماء اليوم التفتوا ان لامور الحرارة والبرودة
حاسة خاصة مستقلة عن حاسة اللمس . وذلك انك اذا نهيت بعض طرافه اليدين
في ثلث دقيقة وجدت ان الحساسية ليست منسردة في جميع اجزائه على السواء . ان
هناك نقاط كمثرية تشعر بالحرارة والبرودة . وفي النمل والذئب والنمل ان نقاط الحرارة مختلفة من
نقاط البرودة . نقاط الذئب اذا اردت ان تعين نقاط البرودة اللمس بعض النقاط
العارية من الشعر (كظفر اليدين والايهام) فتشعر او لا تشعر . ثم تشعر
بعد قليل ببرودة شديدة (شكل - ٣٣)



(شكل - ٣٣)

نقاط الضغط والحرارة والبرودة (نقاط الضغط سوداء ونقاط البرودة بيضاء أما النقاط الأخرى فهي نقاط الحرارة)

وقد أثبت (شارل ديشه) استقلال حاسة الحرارة والبرودة عن حاسة اللمس بتجربته المعروفة وذلك أنه حقن مضخة بقليل من السكر بكتين فضاغف إحساسها باللمس وفقدتها إحساس الحرارة (١) وهذا يدل على أن هاتين الحاستين آلتين مختلفتين. أن حاسة الحرارة والبرودة لا تطلعتا على حرارة الأجسام الخارجية ويرودنها إلا بصورة إضافية لأن حرارة الأجسام نابعة لحرارة البدن ، فقد يكون الشيء حاراً وقد يكون بارداً إلا أن حرارته إضافية لأنه لا تطلع عليها إلا بواسطة البدن فعلى الإنسان أن يشك إذا في هذه الحاسة لأن البدن ليس مقياساً للحرارة

٥ - حساس الألم - قلنا عند البحث في شروط اللمس والألم (ص - ١٨٢) أن العلماء يقررون وجود حاسة خاصة يطلقون عليها اسم حاسة الألم ويمكننا تلخيص أدلتهم على الوجه الآتي :

- ١ - أن الأحساس بالألم متأخر عن الأحساس باللمس والحرارة والبرودة وهذا يدل على استقلال أحساس الألم عن عذتين الأحاسيس.
- ٢ - يمكن فصل أحساس الألم عن أحساس اللمس بحقن الجلد ببعض المواد فاما أن يزول الأحساس بالألم ويبقى أحساس اللمس وأما أن يزول أحساس اللمس

ويبقى احساس الالم . وكل من هذين المثالبين يدل على استقلال احساس الالم عن غيره من الاحساسات التي في البدن .

٣ - ان للاعصاب الحسية في الادمية اطرافاً مستقلة تدرك امور الالم . وقد اثبت العالم الفسيولوجي « فون فري » Frey سنة ١٨٩٤ ان في الجلد نقاطاً تدرك الالم كما ان فيه نقاطاً لادراك الحرارة والبرودة .

٤ - حاسة الحركة . وهي الحاسة التي نطلع بها على حركات اعضاءنا واورضاعها . والحركة اخذ اللمس او هي كما قال بعضهم اخذ جميع الحواس ، وهي اما ان تكون حركة انتقال من مكان الى مكان ، واما ان تكون حركة انقباض وانسساط للاعضاء . مثال ذلك حركات اليد والرجل والاصابع ، انك تطلع عليها بحاسة الحركة . فسواء كانت الحركة ارادية ام غير ارادية فاننا نطلع عليها بغير اللمس ونشعر مثلاً بانسباط اصابعنا وانقباضها عن طريق المفاصل . وقد زعم بعضهم ان العضلات هي آلة الاحساس بالحركة ، ويشبه ان تكون العضلات هي مركز الاحساس بالتعب والتقبض والتقلص والتشنج لانها تحتوي على بعض الاعصاب الحسية ، ولكنها لا تتفرد وحدها باحساس الحركة . ان في المفاصل واغلفتها اعصاباً حسية فجهلنا نشعر ايضاً بالحركات الاعتالية التي لا نقضي جهداً ارادياً فلاحس العضلي شأن في الحركات الارادية لانها تقضي جهداً عضلياً ، اما الحركات التي تنشأ عن سبب خارجي فآلتها اعصاب المفاصل واورتار العضلات . وجسالة القول ان العلماء يسمون هذه الاحساسات عضلية كانت او مفصلية حاسة الحركة (Sons Kinesithesique) . فحاسة الحركة اذن هي آلة الاطلاع على الجهد والتعب والتشنج والمقاومة . وفرقوا بين الاحساس بالمقاومة والاحساس بالضغط لان الاول تابع لحاسة الحركة اما الثاني فتابع لحاسة اللمس .

تختلف الحركات بحسب الاعضاء وعدد العضلات المتحركة وقوتها ونوعها ثم تختلف ايضاً بحسب جهة الحركة ومدتها وشدها .

إذا طويت ساعدي أحسست بحركة في جهة المرفق ، وإذا قبضت مهابتي كمن
 يريد أن يضغط زناد بدوية أحسست بشع حادث عن تأثير القاضل
 لحاسة الحركة تأثير عظيم في تشكّل معنى المكان ولا مجال لذلك في هذا التأثير
 هنا لأننا سنعود إليه في مبحث الإدراك . ولنفترض الآن على بيان أهمية هذه الحاسة
 من الوجهة العملية . إن لهذه الحاسة تأثيراً في إقناع الألعاب الرياضية والفنون اليدوية .
 انظر إلى لاعب السيف كيف يحرك يده وهو يضرب خصمه . أنه يعرف درجة
 انحناء ساعده من غير أن ينظر إليه . ثم انظر إلى الزاحج على الجليد كيف يدفع
 رجله إلى الأمام . أنه يعرف وضاع نعله واتجاهه ويعرف كيف يقرب رجله
 وكيف يبعدها . كيف يضغط يدهما معاً ، إن مركز جميع هذه الحركات هو
 مفصل الكعب فوق القدم .

إذا كانت حاسة الحركة غير تامة في الإنسان كان صاحبها أعلا لأن يكون
 حداداً أو خطافاً لأن يكون جراحاً ، طبيباً ، استبان .

٦ - حاسة التوازن . - آتت هذه الحاسة الأذن الداخلية ، هي تحتوي على الأقسام
 الآتية : (١) البخاري النصف الدائرية وهي ثلاثة : البخري الأعلى والبخري الأوسط والبخري
 الأدنى . فالبخري الأعلى عمودي من الأمام إلى الوراء والبخري الأوسط عمودي أيضاً
 ولكنه عرضاني من اليمين إلى اليسار ثم البخري الأدنى وهو من الأمام إلى الوراء
 كالبخري الأعلى . (٢) القريبتان اللتان تحتويان على بلورات كلسية ناعمة تدعى
 (أوتوليث) (٣) الخرزون وتنتهي إلى أطراف العصب السمعي .

لم يعرف العلماء وظيفة هذه الأقسام إلا في الأيام الأخيرة ، حينما شاهدوا أن
 فسادها لا يحدث خللاً في السمع بل يحدث خللاً في حركات الحيوان فيصاب بدوار
 ويسقط إلى الأمام أو إلى الوراء . وقد أثبتت التجربة اليوم أن توازن الحيوان تابع
 للبخري الدائرية والقريبتان ، وهي آلة التوازن . والعصب الحسي الذي ينتهي إليها

ببصل بالمخيط وهو مستقل عن العصب السمي . ثم ان (سيون) (١) أثبت ان قطع المخاري الاقية في الضفدعة يجعلها تسبح على خط مستقيم وان قطع المخاري العمودية يجعل الضفدعة تقفز بأرتجاج

ان اعضاء التوازن تطلعنا على كل تغير في اوضاع الرأس وبمجموع الجسد وبالرغم من ان امور التوازن تكون مختلطة بالمواد الحركية واللمس فاننا نستطيع فصلها بسهولة . فقال اينغوس : « اذا درت على عقبك وانمت مغمض العينين عدة مرات ثم وقفت فجأة ، احسست بعد وقوفك انك تدور في الجهة المخالفة . ان هذا الاحساس متولد من المخاري الدائرية لان السائل الموجود في المخري الاقي يدور بسرعة بعد الوقوف الفجائي فيؤثر دوائه في اعصاب الحس ويحدث هذه الاعصاب احساساً مخالفاً للاول . واذا درت بسرعة حول دائرة كبيرة كما تدور احصنة الخشب في الدائرة شعرت بميل الى الخروج من الدائرة ، واذا صعد بك الارتفاع ثم وقفت فجأة شعرت بميل الى النزول . ان هذه الاحساسات ناشئة عن اعضاء التوازن (٢) » من الصعب تربية حاسة التوازن ، الا ان بعض الحرف ينمي هذه الحاسة بصورة ضوئية كحرفة البناء والتجار او البهلوان . ان فساد اعضاء التوازن يحدث دواراً ويولد مرض الخوف من الفضاء (Agoraphobie) ، وهو يمنع المريض من السير وحده لانه يخاف من الفضاء فيشتد الى الجدار خذراً من الوقوع في منتصف الطريق .

٧ - الذوق . - ان احساس الذوق احساس مهم . نعم ان العلماء حاولوا تصنيف الطعوم ولكنهم لم يأتوا بشئ متبع ، فيما ذكره اينغوس اننا اذا جردنا احساس الذوق من امور اللمس والروائح امكن تقسيم امور الذوق الى اربعة طعوم اساسية

(١) سيون (Elfedeyon) - الاذن يحس التوازن في الزمان والمكان

« L'oreille, organe d'orientation dans le temps et l'espace »

(٢) اينغوس : محضر علم النفس ص ٢٤٠ ٢٤١

وهي : الحلاوة والحلوحة والمرارة . ولكن التجربة لم تؤيد بعد هذا التصنيف .

ان نمو حاسة الذوق ليس ضرورياً لكل انسان بل هو ضروري للطعام وبائع الخمر وغيرهما من ارباب الخرف الخاصة لان الحسكة تقتضي ان يحسن الانسان انتخاب الاطعمة النافعة لا الاطعمة المذيبة . وربما كان الانسان دون الحيوان في معرفة الطعام النافع لجسمه لانه كثير مما يسم صحته بالكحول والنوابل القوية فمن الضروري اذن نمويد حاسة الذوق للتدذ بالاطعمة النافعة ، وخير للانسان ان يحشوشن ويهدي في طعامه من ان يكون دقيق الذوق صعب الشفاعة

على ان حاسة الذوق ابقظت فاعلية الانسان فيجعلته يبحث عن المواد الغذائية في المناطق البعيدة لتقديتها في ارضه ، فازدادت المبادلات وتقدمت الزراعة والصناعة والتجارة واتسعت علائق الناس بعضهم ببعض .

٨ - الشم . - واما الشم فانه وان كان الانسان ابلغ حيلة في الشم من سائر الحيوانات فان رسوم الروائح في نفسه رسوم ضعيفة لانه يمشي منتصباً فلا تتأدى الروائح اليه الا بعد ان تنتشر وتضعف . ولذلك كان ما يصل منها الى الحيوانات فوق ما يصل الى الانسان بكثير لان الحيوانات تبحث عن غذائها في الارض فتبقى آلات الشم عندها قريبة من المشعومات . وبذلك ادراكها للروائح قوياً جداً وبالرغم من اقتران الروائح بالطعوم فان الانسان كما قلنا ابلغ حيلة في الشم والنفش فيستطيع بذلك ان يفرق بين الروائح وبطلع بها على حالة الهواء الذي يستنشق ويعرف اجزاء الروائح الصغيرة الموجودة في التبغ والمك والكافور فآلة الشم اذن آلة تحليل كجاي لا يستغنى عنها في معرفة تركيب بعض الاجسام وخواصها .

٩ - السمع . - المسموعات ثمان : ضجة وصوت . فالضجة تحدث عن اعتراقات غير منتظمة والصوت يحدث عن امواج منتظمة . ان علماء الطبيعة يفرقون

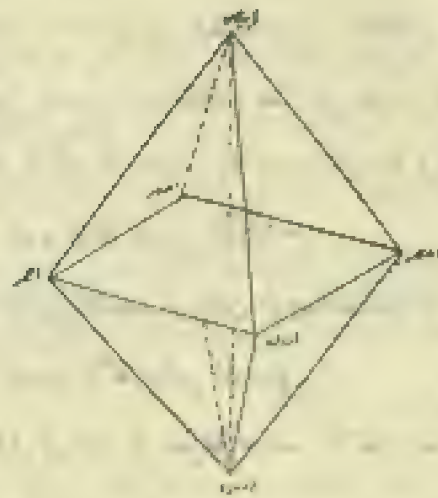
بين الاصوات بحسب الارتفاع والشدة والجرس . فالارتفاع ينشأ عن عدد الامواج والشدة تنشأ عن سمعتها . اما الجرس فينشأ عن اختلاف الاصوات الفرعية التي تصحب الصوت الاصيل فصوت الزه يختلف مثلاً عن صوت الدو بارتفاعه والزه في العود ليست كالزه في المكان لاختلاف الاصوات الفرعية في كل من هاتين الآتين ولذلك كان جرس العود مخالفاً لجرس المكان .

والسمع اكثر الحواس المتقدمة قيمة من الوجة العقلية لاننا بواسطته ندرك الكلام وبه نقام وهو حاسة بدعية لانه اساس الموسيقى .
والسمع آلة تحليل تساعد على معرفة عناصر الانظام وما تحتوي عليه من اصوات آلات واصوات طبيعية

ومن السهل تربية هذه الحاسة بالتناء والموسيقى والتسميع والقراءة بصوت عال .
ومما يجب ان يتعوده الاطفال سماع الاصوات الدقيقة ، لان شدة الاصوات قد تصم آذانهم . وخير تربية للسمع ان تعود الاذن ادراك الاشياء باصواتها المختلفة فترق بالسمع بين السيارة والطيارة مثلاً وتبين جهة الجسم المقروء وبهذه وحركته . ان السمع طبيعي ، ولكن الاستماع امر كسبي .

١٠ . — البصر — بالبصر ندرك الاشكال والالوان . والالوان التي تدركها العين كثيرة حتى لقد قال بعضهم انها تبلغ المليون وبالرغم من كثرة الالوان فاننا نرجعها الى اجناس اصلية ونفرق بينها بحسب نوعها ودرجة اشباعها ووضوحها . ويمكننا ان نبين ذلك بالشكل الآتي . (شكل — ٣٤)

لتصور شيئاً بحسبها ولشكن الالوان الاصلية موزعة على سطحه كما ترى في الشكل ولشكن لهذه الالوان التي على سطح المثلث اعظم درجة في الاشباع فكما تقربت من المركز قلت درجة اشباع الالوان حتى تنتهي الى الرمادي . وليكن وضوح الالوان تابعاً للمحور العمودي المار بالاسود والابيض فالاسود اكثر الالوان ظلمة والابيض اكثرها وضوحاً . ان ترتيب الالوان على هذه الصورة الوهمية يوضح لنا



(شكل - ٣٤)

(الدالتونيزم) (١) وهي مرض الألوان . المصاب بهذا المرض لا يرى بعض الألوان فلا يفرق مثلاً بين الأحمر والأخضر ، (يرى الأحمر أسود والأخضر رمادياً واضحاً) وإذا أردنا أن نبين ذلك في الشكل قلنا ان المصاب بالدالتونيزم لا يرى من الألوان إلا ما هو على المستوى العمودي المحدود بالابيض والأزرق والأسود والأصفر .

ثم اننا بالبصر ندرك الاشكال ، ولذلك قيل ان حاسة البصر حاسة هندسية . وهي أكثر الخواص قيمة من الوجهة العقلية لأنها تتأخر على غير حاجتهم الاشكال والمسائل العلمية . لم يصبح مبحث الصوت علماً ثابتاً الا عندما استطاع العلماء رسم امواج الصوت على اسطوانة سوداء . وهكذا صار يوسع العلم ان يقيس الحوادث ويرسم اشكالها ويندرج خواصها . فالبصر احد آلة العالم ، ولولاه لما تكاملت الهندسة .

يظهر لك مما تقدم ان لتربية حاسة البصر طرائق مختلفة فاما ان تربى حاسة الألوان واما تربى حاسة الاشكال . ولذلك انقسم المصورون الى قسمين فمنهم من يرى في الطبيعة الزائفاً ومنهم من يرى اشكالاً . لقد كانت الطبيعة في عيني (د. لاكروا)

بقاً من الألوان فقط وكانت في عيني (انقر) حركية من خطوط واشكال مختلفة .
ان ادراك الثور يسبق ادراك الانسان فالطفل يحس بالثور قبل ان يفرق بين اللون .
وتصادف الانسان الاول التي وجدت في الكروف لا تحتوي على اللون الاخضر واللون
الازرق بل تحتوي على الاحمر والاسود ومرتباتهما ولست تجد في العهد القديم وفي
كتب هوميروس ذكراً للاخضر والازرق . واكثر الناس لا يدركون من الألوان
الا عدداً محدوداً ويكتفيهم ان يعرفوا الألوان الاساسية ٤ اما معرفة الاشكال فهي
ضرورية لكل انسان . ليس كل اذن كمال السجادة محتاجاً الى معرفة الفين او
ثلاثة آلاف لون ولكن كل انسان مضطر الى تقدير ابعاد الاجسام ومسافاتها ومعرفة
مساواة الخطوط والزوايا او عدم مساواتها ومن السهل تعويد العين ادراك الاشكال
والمسافات ببعض الالعب التريوية . والرسم يقوي ادراك العين كما ان الموسيقى تقوي
حاسة السمع .

٤ - نوااميس الاحساس العامة

نوااميس الاحساس ثلاثة : ١ - النوااميس الحسية ٢ - النوااميس
الفسيولوجية ٣ - النوااميس النفسية . فالحسية تعين علاقة الاحساس بالمثير
والفسيولوجية تعين علاقته بالاثار العضوية . اما النفسية فتعين علاقة الاحساس بغيره
من الحوادث النفسية .

١ - النوااميس الحسية (بيكوفيزيك)

١ - عتبة الشعور - لا يحدث المثير احساساً الا اذا بلغ من الشدة درجة ما فتصل
لاسمه صوت طهران الذبابة ولا ترى ضوء الشمعة البعيدة لان لكل احساس حداً
ا كبر وحداً اصغر وقد اثبت العلماء ان اصغر مدرك لحاسة السمع هو ١٦ موجة في الثانية وان
ا كبر مدرك لحاسة البصر هو ٧٦٠ تريليون في الثانية وهي امواج بنفسجي العالية . ثم
عين العلماء اصغر مدرك واعظم مدرك لحاسة اللمس فالحواس لا تدرك جميع المؤثرات

بل تدرك منها ما هو محصور بين هذين الحدين .

٢ - قوانين فيبر وفيشتر (١) - الغاية من هذه القوانين بيان علاقة الاحساس بالمؤثر . ان الاحساس حادثة نفسية ، وكل حادثة نفسية لا تقاس مباشرة . ولكن فيشر اواد ان يقيس الاحساس بالمؤثر كما يقاس البرج العالي بظلله فاستند الى قانون فيبر الذي اوضح نسبة الاحساس الى المؤثر الخارجي .



(شكل - ٣٥)

قانون فيبر : الخط البياني يمثل تغير شدة المؤثر ونسبته الى المحسوسات الصغرى

$$م ع = \text{المؤثر} ، م م = \text{الاحساس}$$

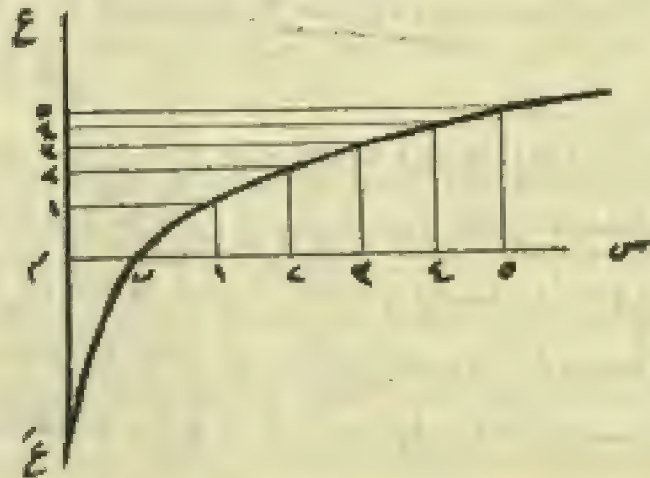
لاحظ (فيبر) اولا ان المؤثر متصل وان الاحساس منفصل . فاذا كان في يدك سطل من الماء واطفنا اليه كمية غير محسوسة لم تشعر بازدياد الوزن . لان ازدياد المؤثر لا يحدث بالضرورة تغيراً في الاحساس . لا يتبدل الاحساس الا اذا ازداد المؤثر زيادة محسوسة . وقد اثبت فيبر ان هذه الزيادة تختلف بحسب كمية المؤثر ، وان نسبتها الى المؤثر السابق ثابتة (قانون فيبر) . مثال ذلك انه اذا كان الوزن الذي في يدي ١٧٠ غراما فالزيادة التي تحدث تغيراً في الاحساس هي ١٠ غرامات واذا كان الوزن ١٧٠٠ كانت الزيادة الضرورية لتغير الاحساس ١٠٠ غرام . فتنسب الزيادة الى المؤثر السابق نسبة ثابتة وهي

(١) وير Weber (١٩١٥ - ١٨٧٤) وفيشتر Fechner (١٨٥٩ - ١٨٨٧) .
كما استلهم في جامعة ليدينغ

في مثالنا هذا $\frac{1}{17}$ ويسمى الفرق بين الاحساس اللاحق والاحساس السابق بالمحسوس الاصغر وبالرغم من ان التجربة لم تؤيد بعد جميع ملاحظات فيشر فان فيشر اعتبرها حقيقة علمية ثابتة واستخرج منها موضوعتين بنى عليهما قانونه .

الموضوعة الاولى تقول ان المحسوسات الصغرى متساوية ومعنى ذلك ان الفرق بين الاحساس الحادث عن ١٧٠ غراماً والاحساس الحادث عن ١٨٠ غراماً معادل للفرق بين الاحساس بـ ١٧٠٠ غرام والاحساس بـ ١٨٠٠ غرام وفي الحق انك اذا اخفت الى الـ ١٧٠ غراماً ٩ غرامات فقط لم تشعر بتبدل في الاحساس وكذلك اذا اخفت الى الـ ١٧٠٠ غرام ٩٩ غراماً . لا يتبدل احساسك بوزن الـ ١٧٠ غراماً الا اذا اخفت اليها ١٠ غرامات فهذا المحسوس الاصغر الذي تشعر به عند انتقالك من ١٧٠ الى ١٨٠ معادل للمحسوس الاصغر الذي تشعر به عندما يزداد المؤثر من ١٧٠٠ الى ١٨٠٠ اي ان نسبة ١٠ الى ١٧٠ كسبة ١٠٠ الى ١٧٠٠

الموضوعة الثانية تقول ان كل احساس من الاحساسات يتحل الى عدد معين من المحسوسات الصغرى المتساوية .



(شكل - ٢٦)

قانون فيشر: الخط البياني يمثل شدة الاحساس ونسبته الى تغيرات المؤثر المتساوية
 $م ع = الاحساس + م س = المؤثر$

من السهل علينا الآن ان نجد العلاقة الرياضية الموجودة بين الاحساس والمؤثر
فاذا سميت الاحساس S والمؤثر M كانت النسبة بينهما على الوجه الآتي

$$\begin{array}{cc} M & S \\ \frac{f}{17} + M & S^2 \end{array}$$

$$S^3 \quad \frac{\frac{f}{17} + M}{17} + \frac{f}{17} + M$$

أي ان المؤثر M لا يحدث احساساً ثانياً معادلاً للاحساس الاصغر S الا اذا
اضفنا اليه $\frac{1}{17}$ من مقداره الاول . فاذا دققنا في المؤثر وجدناه يزداد بنسبة
هندسية لان كل حد من حدود المؤثر مساو لحاصل ضرب الحد الاول في القاعدة
 $1 + \frac{1}{17}$ اما الاحساس فيزداد بنسبة عددية . ومن هنا استخرج فيشر قانونه
القائل : المؤثر يزداد بنسبة هندسية والاحساس يزداد بنسبة عددية أي ان الاحساس
يساوي لوغاريتم المؤثر .

وقد اعترض العلماء على قانون فيشر وطريقته في البرهان وقالوا ان كل موضوع
من موضوعات تفرغ امكان قياس الاحساس لانه يقول مثلاً ان الاحساسات الصغرى
متساوية ولكن لا مساواة بين شئين الا اذا امكن قياسهما . ولا مجال للبحث الان
في جميع هذه الاعتراضات الا اذا نقول ان قانون فيشر ربما كان صحيحاً بالنسبة الى
المؤثرات المعتدلة فقط وانما يدل على ان النسبة بين المؤثر والاحساس ليست بسيطة بل
هي مركبة .

ب . - القوانين الفيسيولوجية

القوانين الفيسيولوجية هي القوانين التي تبين عسلائق الاحساس بالتبدلات
المعدوية ، فذكر منها هنا قانون القدرة النوعية (١) او قانون تخصص الحواس ببعض
المؤثرات ، وهو قانون مولر وهلمهولتز Müller et Helmholtz ، ويمكن تلخيص هذا
القانون على الوجهة الاتي :

١ - اذا تغير المؤثر ولم تبدل الحاسة لم يتغير الاحساس ، مثال ذلك ان
التيار الكهربائي واللطيفة على العين وامواج الثور تؤثر كلها في العين فلا تحدث الا
احساساً بصرياً .

٢ - اذا تبدلت الحاسة ولم يتغير المؤثر تبدل الاحساس . مثال ذلك ان التيار
الكهربائي اذا اثر في العين احدث احساساً بصرياً ، واذا اثر في العصب السمعي احدث
صوتاً ، واذا اثر في عصب الذوق ولد طعماً .

يستنتج من ذلك ان الاحساس تابع لاعصاب الحس لا للمؤثر وان اختلاف
الأمور المحسوسة ليس ناشئاً عن اختلاف صفات الأشياء الخارجية بل هو ناشئ عن
اختلاف في طبيعة الأعصاب

والكن هذه لفظة لم ترق لبعض العلماء ، فاعترض عليها (لوتز) بقوله لو كانت
نظرية مولر صحيحة لكان من الضروري ان تؤثر امواج الصوت في العين وتسمع
الأذن صوت امواج النور ، ولكن العين لا ترى امواج الصوت ولا تدرك بالسمع
امواج النور فلعل حاسة اذن اختصاص . واعترض على هذه النظرية (هنري برغسون)
ايضاً فقال ان لكل حاسة نوعاً خاصاً من المؤثرات تدركه ولا تدرك غيره ، وان
اختلاف الاحساس ناشئ عن اختلاف حقيقي في الأمور المحسوسة . ثم زعم ان مولر
لم يؤيد نظريته هذه الا بمصادفة واحدة وهي حادثة التيار الكهربائي ، قال ولربما كان

(١) Théorie de l'énergie spécifique des nerfs

التيار الكهربائي مركباً من عناصر مختلفة فتصطفي منه كل حاسة ما يخصها من المؤثرات (١) وإذا صح ذلك كان لكل حاسة نوع خاص من المدركات الحسية. إذا دققنا في اعتراض لوتز وبرغسون لم نجد فيه كبير فائدة لأن نظرية مولر وعلمولتز لا تقتضي أن تؤثر امواج الصوت في العصب البصري ولا أن تؤثر امواج النور في العصب السمعي ، بل تفرض هذا التأثير وتقول إذا التقى لأمواج الصوت أن تؤثر في العين لم تحدث فيها الا احساساً بصرياً . نعم ان امواج النور لا تؤثر في السمع ولكنها لو اثرت فيه لما احدثت شيئاً غير الصوت ، ثم ان كلام برغسون لا يوضح المسألة بل يستبدل بنظرية مولر نظرية ثانية لم يقم عليها برهان جيد . الا انه ربما كان اقرب الآراء اليوم الى ايضاح تطور الحواس وتعددتها فلهو كانت صفات الاشياء الخارجية اقل اختلافاً من الاحساسات لما تعددت فيها آلات الحس ، ولما وجد لكل مؤثر حاسة خاصة . فتكامل آلات الحس ونموها دليل على ان في الطبيعة كثرة حقيقية ، لان الوظيفة تخلق العضو . ولعل تطور الحواس لم يكشف لنا بعد عن جميع الآلات الضرورية لادراك هذه الكثرة .

ج - القوانين النفسية

القوانين النفسية تبين علاقة الاحساس بغيره من الحوادث النفسية السابقة او المقارنة . ولذا ذكر الآن بعض هذه القوانين :

١ . - قانون النسبية . - الاحساس يتبع ما قبله وما يقارنه من الاحوال النفسية . لان جميع مشاعرنا تابعة بعضها لبعض .

والاحاسات المتقارنة يؤثر بعضها في بعض ، فاما ان تكون من نوع واحد واما ان تكون من نوعين مختلفين . وفي كلتا الحالتين لا تختلف النتيجة . لان

(١) هنري برغسون ، المادة والذاكرة ، ص - ٤١

الاحساس يؤثر في الاحساس فيزيد شدته او ينقص منها ، مثال ذلك ان الأصوات الشديدة تضعف الاحساس بالتهببات الضوئية المقارنة ثم تقويه (هو فدينغ) . فاذا كان بعض الأشخاص لا يرى الحروف والالوان التي امامه امكن اظهارها له بامساعه صوت الرنانة (الديابازون) وعكس ذلك صحيح ايضا . لان الاحساس بالنور الشديد يقوي السمع . واذا استغرق الفكر في تأملاته نسي الضجة المحيطة به فشدته الاحساس اللاحق تابعة اذن لجميع الاحوال النفسية المقارنة .

الاعساسات المتتابعة يؤثر بعضها في بعض . ان شدة الاحساس اللاحق تابعة لشدة الاحساس السابق وقد بينا ذلك عند البحث في قانون (وبير) ونقول الآن اننا لا نشعر باحساس مطلق بمجرد الذات عن العوامل النفسية الاخرى بل نشعر بنسبة هذا الاحساس الى غيره من الاعساسات . ضع يدك اليمنى في ماء درجة حرارته ٤٠ و يدك اليسرى في ماء درجة حرارته قريبة من الصفر ثم اغمس يدك معاً في ماء درجة حرارته ٢٠ تشعر بيدك اليمنى ان الماء بارد وبيدك اليسرى انه حار . ان الثباين بين الاصوات والالوان يزيد وضوحها لان الاعساسات تزداد وضوحاً بالتضاد . فاذا ازدادت حرارة الغرفة شيئاً فشيئاً لم نشعر بها ولكنها اذا ازدادت فجأة آلمتنا .

٢ . — قانون الاختلاط . — الاعساسات المتقارنة لا تبق رسوماً مفردة في النفس بل يمزج بعضها ببعض وتوَلَف شيئاً واحداً . لأن من طبيعة الحوادث النفسية ان تتحد . مثال ذلك اختلاف الاعساسات الداخلية التي تحدث معاً ، فلا تفرق احدها عن الآخر ، وامتزاج اعساسات الذوق والشم بعضها ببعض واختلاطها باحساس اللمس . ان اصوات البيانو المختلطة تنقلب الى صوت واحد كما تتحد الالوان في قرص نيوتون فتكون لوناً واحداً .

ان هذا الاتحاد يحدث بصورة عفوية لا أثر للتأمل فيها . وكما كان الجهد النفسي قليلاً كان امتزاج هذه الاعساسات سريعاً . مثال ذلك : ان مرعة الدوران اللازمة

لامتزاج الألوان في قرص نيوتون تكون في حالات الانحطاط العقلي أقل منها في الحالة الطبيعية

٥ - وحدة الاحساس

زعم (تين) و (هيسر) وغيرهما من فلاسفة التداخي ان الاحساس ليس بسيطاً لا شجراً بل هو مركب من احساسات صغيرة اولية . فكما انه لا فرق بين صوت وآخر الا بعدد الامواج وسعتها ، كذلك لا فرق بين احساس الذوق و احساس اللمس مثلاً الا بعدد العناصر الأولية التي يحتويان عليها . وهذا العنصر الأولي مشترك بين جميع الاحساسات . ولقد ذكر الآن بعض ادلة اصحاب هذه النظرية :

١ - ان خواص الاجسام تتحلل الى عنصر واحد مشترك بينها كلها وهي الحركة فاذا كان العنصر الأولي للمؤثرات الخارجية واحداً كان لابد من وجود عنصر نفسي أولي مطابق لهذا العنصر الخارجي وهو الاصطدام العصبي (Choc nerveux)

٢ - كان العلماء يظنون قبل (لافوازييه) ان الاجسام بسيطة فاثبت العلم اليوم انها مركبة من عناصر أولية مشتركة . الكيمائي يمزج ذرة من الآزوت بذرة او ذرتين او ثلاث او اربع او خمس من الاوكسجين فيحصل على خمسة اجسام مختلفة الخواص . فعلى علم النفس ان يتهج منهج علم الكيمياء ويحلل الاحساسات الى عناصرها البسيطة ، فاذا عرف العنصر البسيط الذي تتوكل منه الاحساسات استطاع عالم النفس عند ذلك ان يمزج احساساً بسيطاً بغيره من الاحساسات البسيطة . ويكون على هذه الصورة احساس اللمس او احساس البصر كما يركب الكيمائي بعض الاجسام بمزج عناصرها البسيطة .

٣ - ان تقدم علم الطبيعة سهل على العلماء اثبات هذه النظرية . قالوا ان اختلاف كيفية الاصوات ناشئ عن اختلاف كمية المؤثرات واثبت هذه الصوت

متولدة من سعة الامواج واما الارتفاع متولد من عدد الامواج في الزمان واما
الجزم حادث عن امتزاج الصوت الاساسي بغيره من الاصوات الفرعية و فيمكنك
اذن ان تعتبر الاصوات كلها مركبة من صوت اولي بسيط و يمكنك ايضا ان
تقول في الألوان ماقلت في الأصوات واما الألوان اذن كالاصوات مركبة من لون اولي بسيط
و هكذا كل الاحساسات فالسمع اذن احساس اولي بسيط تتركب منه جميع الاصوات
كان للذوق احساسا بسيطا تتركب منه جميع الطعوم ثم ان الاحساس السمي البسيط
لا يختلف عن الاحساس الذوقي البسيط الا بالكيفية اما من جهة الكمية فيمكن ان تعتبر
جميع هذه الاحساسات البسيطة مركبة من عنصر نفسي واحد وهذا العنصر
الاولي البسيط يسمى سبب كذا رأيت الاصطدام العصبي وهو وحدة الجزء الذي
لا يشجز اما الاحساسات فهي مركبة منه ويختلف بعضها عن بعض بحسب تركيبها
و هكذا جعل سبب جوهر النفس مركبا من الاصطدامات العصبية كما جعل
ايكوز جوهر المادة مركبا من الاجزاء الفردية التي لا تشجز

ولست نظرية وحدة الاحساس هذه الامتعة النظرية كونه يالك التي تعتبر المالكات
النفسية كلها مركبة من الاحساس ولذا كر الان بعض ما قيل في الرد على هذه
النظرية :

١ - لا يوجد في الطبيعة شيء يماثل هذا التركيب ولا هذه
الوحدة و لان صفات الاشياء المركبة لا تختلف بالذات عن صفات
العناصر و لا معنى للامتزاج والتركيب الا اذا وجد فوق تلك العناصر موجود آخر
تكون نسبتها الى المركبات مختلفة عن نسبة المركبات الى عناصرها و فيكون وحدة
يستطيع ان يدرك ما بين المركبات وعناصرها من الاختلاف و اذا قيل ان الماء جسم
مركب وان صفاته مختلفة عن صفات الاوكسجين والهيدروجين قلنا ان الماء لا يختلف

بذاته عن عنصرية وإنما يظهر مختلفاً عنهما في عيني المشاهد . قال (رايه) (١)
 مخلصته : لا تخصص الأشياء إلا بتأثيرها فينا ، واختلاف المراكبات عن عناصرها
 ليس ناشئاً عن طبيعتها بل عن شعورنا بها . فالشعور هو مبدع الصفات والكيفيات
 ومبدل الأشياء وواهب الجمال . وهو الساحر العجيب الذي تحدث عنه جميع
 الاستحالات . فيبدل اجزاء الاوكسجين والهيدروجين الى قطرات من الندى
 ويقلب قطر الندى الى قوس قزح .

وعلى ذلك فانه اذا تولد ١٠٠٠ احساس اولي من ١٠٠٠ موجة بقيت هذه
 الاحساسات الاولى منفصلة بعضها عن بعض حتى تزول من الشعور ولا يمكنها ان
 تتحد وتوَلَف احساساً كلياً الا اذا وجد فوقها مدرك آخر مختلف عنها .

٢ - لو كانت نظرية وحدة الاحساس صحيحة لحدثت كل
 موجة احساساً اولياً . ولكن الف موجة مثلاً لا تحدث الف احساس
 اولي لان سرعة الناقلية العصبية دون سرعة المنبهات الخارجية . ويمكنك ان تعتبر
 ذلك بحال التيار الكهربائي فهو أسرع من التيار العصبي وعلى ذلك فان آثار الأمواج
 الكهربائية تختلط قبل أن يصل التأثير من الأطراف الى المراكز العصبية . وهذا
 مناقض لنظرية وحدة الاحساس لان هذه النظرية تقتضي أن يحدث المؤثر البسيط
 احساساً اولياً منفرداً ، وقد رأيت ان آثار الأمواج الكهربائية مثلاً لا تبقى مستقلة
 بل تختلط قبل ان نشعر بها ، فالاحساس الذي شعرنا به ليس ناشئاً عن مؤثر بسيط
 بل هو متولد من امتزاج المؤثرات قبل وصولها الى ساحة الشعور .

٣ - ان هذه النظرية لا توضح لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من
 الاصطدامات العصبية المتجانسة . ان احساس السمع مختلف عن احساس البصر
 فكيف يتولدان من عنصر نفسي واحد ؟ لم يقل هيربرت سبنسر بالاصطدام العصبي

الا ليبين لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من المؤثرات المتجانسة ، فالمؤثرات الطبيعية تتحل الى حركات متجانسة والحركة تولد الاصطدام العصبي ، وهو في كل احساس الا أن احساس السمع يختلف عن احساس البصر مثلاً بمدد الاصطدامات العصبية الموجودة فيه . ولاكتنا لاندري كيف يتقلب المتجانس الى المتباين ، ولا نجد حاجة لادخال الاصطدام العصبي بين المؤثر والاحساس .

وقصارى القول ان نظرية وحدة الاحساس كنظرية هلمولتز ومولر تريد أن تجعل الصفات الحية للاجسام ومما محضاً وتريد ان تجعل هذه الخواص آتية من الشعور كأن الاشياء في ذاتها ليس لها لون ولا رائحة وكأن جميع الامور المخصوصة هي حركات بسيطة متجانسة وليس اختلاف احاسنا بها الا ضرباً من الوهم . وقد رأيت أن هذا الرأي يخالف لفلسفة التطور

٦ - شأن الاحساس وقيمه

ما هي قيمة الاحساس ؟

ربما كان الانسان محروماً من بعض الحواس الموجودة عند الحيوان ، لأن لبعض الحيوانات حاسة الرطوبة وحاسة الكهرباء ، وبعض انواع الحشرات حواس لا نعرف طبيعتها ، اضاف الى ذلك ان حواس الانسان اضعف من حواس بعض الحيوانات فالطيور أقوى بصرآ والكلاب أقوى شمآ والحمام أقوى توازناً وأحسن اعتدالاً ولعل الانسان لا يمتاز على الحيوان من هذه الجهة الا بالسمع .

ولكن قيمة الاحساس لا تعرف بالمقاييس بينه وبين الحيوان بل بالمقاييس بينه وبين الحقيقة الخارجية ، فهل يطلعنا الاحساس على حقيقة الأشياء الخارجية أم هل هو وهم محض ؟

فلنا ان الاحساس نسبي ومعنى ذلك انه تابع ١ - للانتقال العصبي ٢ - للمراكز العصبية ٣ - للاحوال النفسية السابقة او المقارنة . وربما كان احساس

الحيوان مختلفاً لاجساس الانسان . ثم كذلك بالنسبة الى بنية الجسد ، فانه من كان
ذا فم مر وجد الطعوم فيه مرة ، فهل تدل بنية الاجساس على ان الاجساس وهم
باطل ؟

لاشك ان الاجساس ليس نسخة عن الشيء المحسوس لانه كما رأيت اضافي .
ولكنك لا تستطيع ان تقول انه وهم محض ، لان حيواتنا تصطبغ من العالم الخارجي
ما يتجسها من المؤثرات فنقله اليها وتبدله . وليس الاختلاف بين احساساتنا ناشئاً
عن مشاعرنا فقط بل عن كثرة حقيقة في الطبيعة وقد فتدنا نظرية وحدة
الاجساس ونظرية حلولز ومولر ونقول الآن ان للاجساس وظيفة في مؤالفة
شروط الحياة فالاجساس آلة عمل كما هو آلة نظر . ولولا احساس الحيوان بما
يحيط به لهلك في تنازع البقاء . ولذلك كان احساس الحيوان بالامور المتحركة
اشد منه بالامور الساكنة وكما تبدل الاجساس زاد وضوحاً . واذا بقي الاجساس
على حاله ولم يتبدل تضائل وزال .

ونقول ايضاً ان دقة احساسنا تمت في محوساتنا من الثقة بما نطعم عليه فالحواس
تدرك ما لا تدركه الآلات . وقد اشار (اينشتاين) الى ان المخترعين لم يغيروا بعد
آلة ادق احساس من الاذن ، وان العين ادق احساس من آلة التصوير لانها ترى
الاشياء في ضوء القمر وفي الظلمة بينما آلة التصوير لا ترسم الصورة واضحة الا
على نور المغنيزيوم . نعم ان الانسان اضعف شئاً من الحيوان ولكنك تستطيع بحكمة
الشم ان تدرك اجزاء صغيرة من التبغ والمسك ، وتستطيع اذا كانت المادة قوية
ان تشم رائحة جزء من مليون جزء من الفرام . ان حواس الانسان واسعة النطاق
اما الآلات فلا تتأثر الا بالمجسات المتدلة . الميزان الذي تزن به القدرة لا تزن به
القناطر ولكنك تزن باليد ذاتها ما لا تزنه بالالات العديدة ، وتدرك بالاذن
نفسها صوت سقوط الورق وصوت انفجار المناجم ، وترى بالعين ذاتها شعاع القمر
الضئيل ونور المغنيزيوم الساطع .

على أنك لا تستطيع ان تقول ان الحواس تطلعك على حقائق الاشياء ، لان في الطبيعة امواجاً لا تدركها فاعظم مدرك لحاسة السمع لا ينتهي حيث يتردى " اصغر مدرك لحاسة الحرارة والبرودة " ، ولذلك قيل ان الاحساس منفصل وان الموتر متصل .
 وكثيراً ما كذب حاكم العقل حاكم الحس ، فالاحساس حدى ضروري للعلم ولكنه بدون حاكم العقل حدى شخصي ، فلا يكسب صفة عقلية الا بالتأويل ، وهذا التأويل يرجع الحكم فيه الى الادراك . اما نسبة الاحساس الى الاشياء الخارجية فستجلى لك عند البحث في ادراك العالم الخارجي ونستطيع ان نقول منذ الآن : ليس بين الاحساس والشيء الخارجي وحدة ولا مشابهة بل بينهما مطابقة فقط .

١ - المصادر

1. Bain, Les sens et l'intelligence.
2. Dumas, Traité I 319 — 401.
3. Ebbinghaus, Précis 69 — 105.
4. Foucault, Cours de psychologie.
5. Guillaume, Psychologie 108 — 184.
6. Höffding, Psychologie 131 — 158.
7. James, Précis Ch. III — VI.
8. Piéron, Psychologie expérimentale 82 — 109.
9. Sanford, Cours de psychologie expérimentale.
10. Titchener, Manuel.
11. Warren, Précis.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - فرق بامثلة شخصية بين الاحساس والادراك .
- ٢ - ناقش نظرية وحدة الاحساس .
- ٣ - اشرح قانون فيشر وناقشه

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - ماهي حواس الانسان (بكالوريا ٤ ليون - ١٩٢٨)
- ٢ - ماهو الاحساس وهل يمكن قياسه (بكالوريا ٤ كرمون - ١٩٢٥)
- ٣ - الحس بالجهد ٤ صفاته ٥ اسبابه (بكالوريا ٥ ستراسبورغ - ١٩٢٦ ٤
ديجون ١٩٢٩)
- ٤ - طبيعة الاحساس وما يشأ عنه من النتائج المتعلقة بتطابق المعرفة الحسية
(بكالوريا ٤ باريس ١٩٠٧)
- ٥ - ما معنى نسبة الاحساس ؟

الفصل الثاني

الصورة النفسية

١ - تعريف الصورة

ما هي الصورة ؟ - الصورة هي بقاء الاحساس في النفس بعد زوال المثير الخارجي ولذلك قال بعضهم ان الصورة ذكرى الاحساس . قال بوسويه :
« لينذهب الشيء الذي انظر اليه من امامي ، ولتهدأ الضجة التي اسمعها ، ولا تقطع عن تخرج الشراب الذي احدث في لذة ، ولتنتطفئ النار التي كانت تدفني ، ولتعقب الحرارة - اذا شئت - احساس البرودة ، فانا انصور وانخيل ذاك الثوب وهاتيك الضجة ، وهذه الحرارة وتلك اللذة ، فاذا عادت الي في الظلام والسكون صورة ما سمعت وما رأيت لم اقل اني اراها او اسمعها بل قلت اني اتخيلها » (١)
فالصورة اذن من طبيعة الاحساس لانها في الغالب نسخة عنه ، وهي حادثة نفسية بسيطة الا انها ليست كلاحساس اولية ، وقد قيل ان الاحساس صورة اولي وان الصورة احساس ثان .

وسنبعث بعد قليل في مشابهة الصورة للاحساس واختلافها عنه ولنذكر الآن ما هي الصورة التالية « Image Consécutive » .

(١) بوسويه Bossuet ، مرة الاك والنفس فصل - ١ بقرة - ٤

١ - الصورة التالية : - الصورة التالية هي الصورة التي تتلو
 الاحساس وتعقبه مباشرة . اذا حدثت في جسم مضي ثم انغمضت عيني رأيت صورة
 ذلك الجسم المضي في الظلام . واذا حدثت في جسم مضي ثم نظرت الى جدار ابيض
 رأيت صورة ذلك الجسم بالوانه الطبيعية . وقد اراه بالوان متممة للاولى . فاذا
 رأيت الجسم بالوانه الطبيعية كانت صورته التالية ايجابية واذا رأيت بالوانه المتممة
 كانت صورته سلبية (١)

ان للسمع والشم والذوق وغيرها من الحواس صوراً تالية كما للبصر . ولكن
 هذه الصور كلها ايجابية اي انها تتلو الاحساس من غير ان تبدله .
 وقد فرق العلماء بين الصورة التالية والصورة الحقيقية التي تعود الى الشعور بعد
 زوال الاحساس ، فقالوا ان الصورة التالية تعقب الاحساس مباشرة اما الصورة
 الحقيقية فهي التي تعود الى الشعور بعد زمان ما . واحسن فارق بين الصورة الحقيقية
 والصورة التالية ما ذكره (ويليم جيمس) في كتاب علم النفس . قال : ان
 الصورة التالية تعظم اذا ابعدت الحاجر وتصغر اذا قربته ، اما الصورة الحقيقية فتبقى
 هي هي . وهذا يدل على ان الصورة التالية تنشأ عن تأثير عصبي لايزال محفوظاً في
 الاعصاب بعد زوال المؤثرة . فهي اذن اشبه بالاحساس . ومن الخطأ ان نسميها
 صورة تالية بل الاصح ان تدعى احساساً تالياً .

٢ - الصورة الحقيقية : - الصورة الحقيقية لا تنشأ عن تأثير عصبي حاصر
 بل هي حالة تحسية شبيهة بالاحساس تعود الى ساحة الشعور عند غياب المحسوس .

(١) اذا كان الجسم احمر بقا لك ارجائياً ، لان الارجواني متمم الاحمر ، وسبب ذلك
 انك عندما تنظر في اللون الاحمر تغال حساسية شبكية بالنسبة الى هذا اللون فلا ترى عند النظر الى
 الحاجر الا ليعض الالون الارجواني اي (ابيض - احمر) واذا كان الشكل مرصفاً ابيض على
 ورقة سوداء بقا لك بلون رمادي على ورقة بيضاء

وفرقوا بين الصورة والتصور فقالوا ان الصورة حالة نفسية بسيطة منعزلة عن غيرها .
اما التصور فحالة نفسية مركبة تحتوي على كثير من الصور .

ان للسمع والشم واللمس الحواس صوراً مختلفة . اني ارى وانا اكتب هذه السطور
صورة لبنان من البحر عند مدخل بيروت فاذا اغمضت عيني فتمثلت لي هذه الصورة
بوضوح . وقد اسمع ، وانا افسر ، حفيف الاغصان ، وخرير المياه والشم اريج الزهر
واذوق طعم النبيذ وليس شيء من ذلك امامي .

قد يكون رجوع الصور الى مساحة الشعور غريباً . وقد يكون إرادياً . ولكن
الناس متفاوتون في القدرة على احياء صورهم النفسية . ومن الناس من يكون
قريباً من الحس فلا يفكر الا بواسطة الصور . الا ان العلماء (الفرد بينه ومدرسة
فروز بورغ) اثبتوا اليوم ان الصورة ليست لازمة للتفكير لزوماً دائماً .

فقد يفكر الانسان في المثلث او الثلج مثلاً ولا يحتاج في تفكيره الى تمثيل
صورة المثلث المحسوس او الثلج البارد . ان في العلماء طائفة تبتلع من التفكير درجة
لا تحتاج معها الى تصور الامور المحسوسة . وقد اثبت (غالتون) ان كثيرين من
العلماء محرومون من هذه الرؤية الباطنية وان القدرة على احياء الصور البصرية الوانها
الواضحة موجودة بصورة قوية عند كثيرين من غير المتعلمين والنساء والشباب
والشابات . ولكن اذا كانت القدرة على احياء الصور موجودة عند كل الناس
فلا يقتضي ذلك ان تكون الصورة لازمة للتفكير كما زعم (حين) .

٢ - انواع الصور

فلما ان الصورة نسخة عن الاحساس ، وقد ثبت العلماء ان هناك صوراً بصرية
وصوراً سمعية وصوراً شمعية وصوراً ذوقية وصوراً لمسية ، صوراً اتصالية وصوراً باطنية
(ناشئة عن الحس الباطني) وصوراً حركية . الا ان (شاركو) اقتصر في تصنيفه

على اربعة انواع وهي البصري والسمعي والحركي والمتوسط . فمن الاشخاص من يفكر بواسطة الصور البصرية ومنهم من يفكر بالصور السمعية ومنهم من يفكر بالصور الحركية ، ومنهم من هو متوسط بين هذه الانواع الثلاثة . فاذا فسد مركز البصر في الدماغ وكان الشخص من يفكر بالصور البصرية امتنع عليه التفكير اما اذا كان سمعياً فان قداد مركز البصر لا يكثر في تفكيره . ولنبحث الان في كل من هذه الانواع الاربعة

١ - النوع البصري . - طلب ويليم جيمس من احد البصريين ان يصف له حاله فقال : « تكاد تكون ذاكري البصرية ذات نطاق غير محدود . اذا نيتي استطيع ان ارى الزوايا الاربع في غرفة او غرفتين او ثلاث او اربع او اكثر واراهما بوضوح كاف حتى انني استطيع ان اعد لك كراسيها بدون تردد واقول لك ماذا يوجد في هذا المحل او ذاك . كما قرأت صفحة اعدت قراءتها لاستظهارها عند حروفها المطبوعة في ذاكري ، فارى السطور وانما لم استظهرها بعد واستطيع بالتالي ان اؤها كلمة كلمة » .

٢ - النوع السمعي . - النوع السمعي قل انتشاراً من النوع البصري وقد وصفه الفرد بيل بقوله : « ان افراد هذا النوع يتشغلون كل ذكر بانهم يلفظوا الاصوات فاذا ارادوا حفظ امثولة ما لم يسموا في اذهانهم صورة الصفحة بل نقشوا عليها اصوات القاطم . والمحاكاة عندهم سمعية كالمحاكاة . فاذا ارادوا ان يجمعوا بعض الاعداد جمعاً ذهنباً كروا اسماءها وجمعوا اصواتها من غير ان يتصوروا اشاراتها الخطية . وللتخيل ايضاً شكل سمعي مثال ذلك ان (ابوفه) قال (السكريب) مرة : « انا اسمع عند كتابة مشهد من المشاهد صوت الاشخاص الذين يتكلمون في الرواية ، اما انت فتروم . كأنك المسرح ذاته او كأن الممثلين يشون ويتحركون امام عينيك : فانا اسمع وانت تأظر . فاجابه (السكريب) لا شيء اصح مما نقول ، حل تدري اين اكون

عند كتابة رواياتي ؟ — يجيل الي انني في وسط المسرح !» .

وقد تنمو ذاكرة السمعى كما تنمو ذاكرة البصرى مثال ذلك ان (موزار) استطاع بذكرته السعبة ان يحفظ انغام « مزامير الرحمة » بعد سماعها مرتين في كنيسة القاتيكان (السبكستين) . وكان جمهوره بعد صممه يولف الانغام الطويلة ويكررها في داخله .

٣ — النوع الحركى . — ان هذا النوع اقل انتشاراً من النوعين المتقدمين . الا ان اكثر الناس الذين يفكرون بواسطة الصور السمعية يضمون الى افكارهم بعض الصور الحركية كحركة الشفاء وحيال الصوت وغير ذلك ولا يحفظون شيئاً الا اذا قرأوه بصوت عال . وكتبوه وخبر واسطة لمشاهدة هذه الحركات ان يفتح الانسان فاه ويفكر في الفاظ ذات مخارج شقية كجرميل وبلعوم ومجرفة وغير ذلك انه اذا فعل ذلك لا يستطيع ان يحصل على صورة واضحة لهذه الاشياء .

٤ — النوع المتوسط . — اذا وجدت هذه الانواع المختلفة معاً في شخص واحد وكانت معتدلة كان صاحبها من النوع المتوسط . يغلب على المصورين النوع الاول وعلى الموسيقيين النوع الثانى وعلى اصحاب الحرف اليدوية النوع الثالث . اما النوع المتوسط فهو اكثر الانواع السابقة انتشاراً بين الناس .

٣ . — طبيعة الصورة

لا تعرف طبيعة الصورة الا اذا قايسنا بينها وبين الاحساس .

١ . — الوجهة الفيسيولوجية

تعلل الصورة التالية بقاء التبدل العضوي في الاعصاب بعد زوال المؤثر فلا فرق اذن بين الصورة التالية والاحساس من الوجهة الفيسيولوجية لانهما يحدثان عن مؤثر خارجى مباشر . اما العودة الحقيقية فتنشأ عن

تبدل في المراكز العصبية . وقد قيل ان تأثير الارادة في احياء الصور النفسية تابع
للماعلية الدماغ .

ب . - الوجهة النفسية

اذا قايست بين الصورة والاحساس من الوجهة النفسية وجدنا بينهما مشابهة
واختلافاً .

- ١ - المشابهة بين الصورة والاحساس . - بين الاحساس والصورة مشابهة .
وقد قيل انهما من طبيعة واحدة لان صورة الصوت وصورة اللون لون ايضاً . ان
الملاحظة تؤيد هذه المشابهة وتبين ان الاحساس والصورة لا يختلفان بنتائجهما . فصورة
الشيء القدر تولد الاستقذار ، وصورة المشهد الملائم تولد اللذة . نعم
قد تولد ذكرى الحادثة السعيدة المأ ولكن ذلك لا يكون الا في الاحوال النفسية
المركبة حيث تمزج الصورة بغيرها من الذكريات .
- ٢ - الفرق بين الصورة والاحساس . - تختلف الصورة عن الاحساس
بالصفات الاتية .

- (١) الصورة اقل شدة من الاحساس : ليست صورة دمشق المحفوظة في
نفسك كمنظرها من المهاجرين . بل ان هذا الاحساس اشد واقوى واوضح من
تلك الصورة . ان هذه الصفة لا تكفي للتفريق بين الاحساس والصورة اذ كثيراً
ما تقوى الصورة وتصبح وهماً فيصعب عليك تمييزها عن الاحساس الحاضر .
- (٢) الصورة افقر مادة من الاحساس : ان منظر غروب الشمس يتضمن
عناصر عديدة كثيرة الالوان كهبوط الشمس الى الافق وتغير الوان الجبال وتبدل
الحرارة واختلاف النور وغير ذلك من الاحساسات المقارنة . اما الصورة النفسية
لفروب الشمس فهي فقيرة جداً لانها صورة قرص من النور لا يحيط به شيء فلا
يضيء ولا يبدئي ولا يرافقه شيء من الاحساسات التي تحيط بالمشاهدة الحقيقية .

٣ - ليس للصورة موضع معين في العالم الخارجي . اما مواضع الاشياء المحسوسة فمحدودها معينة ، لان الاحساس ينشأ عن اسباب خارجية والصورة تحدث عن تبدلات مركزية . ثم ان للصورة امتداداً كلالاحساس وان لها مالمكان من الابداء ، ولكن هذا المكان الذي تقتضيه الصورة ليس شبيهاً بالمكان المحسوس ، بل هو مكان غير معين ، فليس للصورة اذن موضع محدود ، لانك تتوهم انها في كل مكان .

٤ - ان الصورة خاضعة لرغبي وارادتي ، لانني قد استرجعها واستبقيتها وقد اطردها من نفسي . استطيع الآن ، وانا اكتب هذه السطور ، ان اغمض عيني واتخيل ساحة الكونكورديا باريز واستطيع بارادتي ان اعرض عن هذه الصورة واستعرض غيرها . اما الاحساس فلا تستطيع ان تبدله طبق رغائبك . انك لا تستطيع مثلاً ان تبدل منظر دمشق من المهاجرين فتجعل المدينة على شكل دائرة في قلبها بحيرة ، لان الاحساس كما قلنا تابع للمؤثرات الخارجية .
الا ان الصورة النفسية كثيراً ما تنفوي ، فيتخيل الى صاحبها انها حقيقية ويصعب التفريق عند ذلك بينها وبين الاحساس . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن فوارق الصورة الحقيقية .

٤ - شأن الصورة ووظيفتها

ان للصورة عملاً أساسياً في ادراك العالم الخارجي :

١) الصور التالية تصل الاحساسات المتعاقبة بعضها ببعض ، فتجتمع الاحساس اللاحق الى الاحساس السابق ، وتقلب الصور المتقطعة الى حركات متصلة . ان افلام السينما تحتوي على صور صغيرة للاوضاع المختلفة . ولكن الصور التالية التي تحدث عن هذه الصور الصغيرة تبعاً لما نرى الصور المتقطعة متصلة . وليس العالم الخارجي الا سلسلة من الافلام ذات الصور المتعاقبة ولولا الصور التالية لكانت

الاحساسات منقطعة لا صلة بينها .

(٢) ثم ان الصور تخرج بالاحساسات الحاضرة فتزبد بها وضوحاً - اذا اضاءت صورة ما في غرفة مظلمة نور متقطع عرجلنا بين كل اضاءة واخرى زماناً كافياً لذهاب انوار الصور التالية ، وحدنا ان تتابع النور يزد وضوح الادراك . فلو كان ادراك هذه الصور المظلمة راجعاً لتأثير الصور التالية فقط ، لما ازداد وضوحاً في تجربتنا هذه ، لاننا اقترحنا زوال الصور التالية . الا ان الصور التمسبة هي التي تعمل الادراك واضحاً وانضمامها الى الاحساس .

وبذلك في بحث الادراك ان الصور تؤثر في القراءة مثلاً اكثر من الاحساس لاننا نقرأ بقا كوننا كما نقرأ بأعيننا .

فالصورة اذن اعظم تأثيراً من الاحساس في ادراك العالم الخارجي . وهي اسهل وروداً لان اليأسها يكون في الغالب غريباً فلا يقتضي ما يقتضيه الاحساس من التعب . انت الاحساس ليس الا وسيلة لانبعاث الصور فتعجز لا ندرك الا بتصور الماضي ولا نعرف الجلائد الا بشوب القديم وقد قبل انت معرفة العالم الخارجي تعارف .

ثم ان الصور حركية وحياة فتبدل من حال الى حال وتنتقل من طور الى طور ، ولكل نوع من الصور صبح ومساء وشروق وامول ، ولكل صورة صلة بغيرها من الصور وتأثير في تطور الفكر . ولكن الفكر كما قلنا ليس مقيداً بالصور .



ثالثاً - المصادر

٠ ١ - مراجعة مصادر الفصل السابق

٠ ٢ - مراجعة الكتب الآتية :

1. Arréat ; mémoire et imagination
2. Peillaube ; Les Images
3. Taine ; De l'intelligence.

1re partie, livre II et III

٠ ٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

٠ ١ - امتحن نفسك وبين ما هو نوع الصور التي تفكر بها .

٠ ٢ - ما هي الصورة التالية ؟ قايـس بينها وبين الاحساس .

٠ ٣ - الانشاء الفلسفي

٠ ١ - الاحساس والصورة (بكالوريا - بورديو ، ونانسي ١٩٢٤)

٠ ٢ - ما هي انواع الصور (بكالوريا ، رمن ١٩٢٥ ، ليون ١٩٢٧)

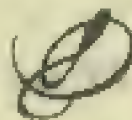
٠ ٣ - الصورة ، طبيعتها ووظيفتها (بكالوريا ، غرنوبل ١٩٢٥)

٠ ٤ - الصورة وقوتها المحركة ، اهميتها في علم النفس (بكالوريا - الجزائر

(١٩٢٨)

٠ ٥ - « النفس لا تفكر بثاناً بدون خيال » كيف تفهمون كلمة

ارسطو طاليس هذه (البكالوريا السورية - تشرين ١٩٣٢)



الفصل الثالث

معرفة العالم الخارجي

(الادراك)

فرقنا في الفصل السابق بين الادراك والاحساس وقلنا ان الادراك ليس حادثة نفسية اولية ، بل هو حادثة مركبة لتقضي كثيراً من الافعال الذهنية . فكيف ندرك العالم الخارجي ، وكيف فهم معاني الاشياء ، وما هي عناصر الادراك ؟ ان هذه المسائل نفسية بحتة ، وهي تختلف تماماً عن مسألة حقيقة العالم الخارجي التي يدرسها الفلاسفة . فالفيلسوف اما ان يثبت وجوداً مستقلاً عنه او ينكره ، فاذا اثبت حقيقة وجود العالم الخارجي كان مذهبه وجودياً ، واذا انكر حقيقة وجوده وزعم ان لا حقيقة الا للتصور كان مذهبه خيالياً . اما عالم النفس فانه لا يبحث الا عن الافعال الذهنية اللازمة لهذا الادراك . والبحث الان في المسائل التي يتضمنها ادراك العالم الخارجي من الوجهة النفسية .

١ - المسألة الاولى هي مسألة تصور المكان وتولده في الذهن . ان تصور المكان صفة ملازمة لمدركات العالم الخارجي ، والاشياء كلها منسوجة به . فالالوان مثلاً تظهر كأنها على سطح ، والاصوات تبدو كأنها ذات حجم . وسنبين بعد قليل ان الامتداد ملازم للاحساس . فكيف يتوصل الفكر البشري الى ادراك المكان ؟

٢ - المسألة الثانية هي مسألة تصور الاشياء . ان العالم الخارجي ليس مؤلفاً من مكان وواضع هندسية فقط ، بل هو مؤلف ايضاً من اشياء مشخصة ذات لون

ووزن وصوت ورائحة وطعم الخ . . لكل منها حدود تميزه عن غيره . انظر الى هذا الكتاب الذي امامي ، انه ذو لون ووزن وملاسة . فكيف الفصل لونه من الالوان المتصلة به ، وكيف اجمع هذا اللون الى هذا الوزن وهذه الملاسة ؟ ان هذا الامر يحتاج الى فداين فعل الفرق وفعل الجمع . وتوضح ذلك عند البحث في المسألة الثانية .

٣ — ثم اننا نعتقد ان هذه الاشياء التي ركبناها من الاحساسات المختلفة موجودة في العالم الخارجي . ونعتقد ان وجودها مستقل عن وجودنا فكيف تولد فينا هذا الاعتقاد وما هي عناصره ، لماذا لم نقل ان ما نحس به وهم باطل . فالمسألة الثالثة تنقسم اذاً الى مسألتين :

- (١) لماذا يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارجياً مستقلاً عنه .
 - (٢) اذا كان للعالم الخارجي وجود حقيقي فما هي فوارق الصورة الحقيقية الحادثة عن سبب خارجي وكيف ترقق بينها وبين الوجود ؟
- ولنبحث الان في كل من هذه الامور على حدة :

١ . — ادراك المكان

ما هو المكان ؟

المكان اما ان يكون مجرداً واما ان يكون محسوساً متشخصاً . فاذا كان مجرداً كان كالخيز الرياضي متوهماً ، ومعنى ذلك ان المكان المجرد هو وسط متجانس لا حدود ولا مشخصات حبة له ، وهو فراغ غير متناه لا يختلف باختلاف الاجسام وهو كمية رياضية لانه لا يتأني التماس بل يمكن تقسيمه الى عدد لا نهاية له من الاجزاء .

واذا كان متشخصاً كان متحققاً في الحس بجميع ما تقتضيه الاجسام من

الصفات كاللون واللبان وغير ذلك .

فالمكان إذن معنى مجرد كما أن له صورة مشخصة . ونريد الآن أن نعرف
أيضا أصل واسما فرع عقل تولد معنى المكان الجرد من إدراك المكان للشخص
أم هل تصور المكان الجرد امر فطري سابق للتجربة ؟

١ - نظرية كنت

إن هذا الرأي الأخير هو رأي (كنت) فقد زعم عند البحث
في فيضة الرياضيات واليقين العلمي أن المكان معنى مجرد يستخرجه
العقل من داخله وأنه صورة محضة متقدمة على المحسوس (*Une forme pure a priori de la sensibilité*) أن الأدلة التي جاء بها (كنت) لا تكفي لجعل
تصور المكان مستقلا عن مدركات الحس .

ولنتأمل الآن هذه الأدلة :

الدليل الأول - قال كنت ما خلاصته : لم يتولد المكان من مدركات الحس ولا
من التجربة الخارجية لأننا لا نستطيع إدراك الأشياء الخارجية مستقلة عنا ومستقلة بعضها
عن بعض الأبعد تصور المكان ، فكل جسم متمكن وكل متمكن يقتضي مكانا
وهذا المكان الذي تنوهم لم يتولد من التجربة الحسية لأنه شرط من شروط امكانيها
إذن فالمكان العقولي متقدم على المكان المحسوس

مناقشة - لا معنى لهذا البرهان إلا إذا كان الاحساس عاريا من الامتداد .
وفي الحق أن التجربة الحسية تتصل إلى احساسات مختلفة . فإذا كانت الاحساسات
بذاتها عارية من الامتداد لزم أن يكون تصور المكان سابقا للتجربة . ولكن إذا
فرضنا أن الامتداد صفة ملازمة للاحساس اضاع برهان كنت قيمته . لأن
هذه الفرضية الأخيرة تجعل الامتداد الحسي امراً تجريئياً ، لا نرى أنك تدرك الأشياء

الخارجية مستقلة عنك وتتصور في الوقت نفسه أنها ذات امتداد . فلا لزوم لجعل الامتداد الحسي مشتقاً من العقول ، بل ان الامتداد امر حسي ملازم للصوت واللون والرائحة وهذا الرأي الاخير اقرب الى الحس السليم من فرضية كنت

الدليل الثاني . - قال كنت : « لا يمكننا ابدأ ان نتصور فقدان المكان مع انه يمكننا ان نتصور زوال الاشياء من المكان » (١) ومعنى ذلك ان تصور المكان ضرورة لا يحد عنها في ادراك العالم الخارجي . اني ارى الان على منضدتي ساعة ودواة وقلماً وكتاباً وهي ، مادامت شاحضة امام عيني ، لازمة لحسي . الا انني استطيع ان اتصور زوالها من امامي . اما المكان الذي تشغله هذه الاشياء فلا استطيع ابدأ ان اتصور زواله ، وهذا يدل على ان تصور ضرورة ضروري . ان هذه الضرورة لا يمكن ان تتولد من التجربة لان التجربة كما رأيت في تبدل دائم .

مناقشته : ان هذا البرهان مبني على ملاحظة نفسية صادقة ولكن لا يلزم عنه ان يكون تصور المكان تصوراً فطرياً سابقاً للتجربة . نعم ان تصور المكان ضروري ، ولكن من اين تولدت هذه الضرورة ؟ الجواب على ذلك انه لما كان تصور المكان ملازماً لكل مدرك حسي ، مشتركاً بين جميع الاحساسات ، امتنع زواله بزوال الاشياء المحسوسة . فالمكان صفة مشتركة بين القلم والدواة والكتاب . ولذلك سهل زوال القلم من تصورك وصعب زوال المكان الذي تشغله هذا القلم . اقول بصعب ولا اقول بمتنع لان الفلاسفة يتصورون وجوداً مستقلاً عن المكان . فالفلاسفة في مذهب الالهيين خارج عن الزمان والمكان ، كما ان « الشيء بذاته » او « النومن » بعبارة مذهب كنت مستقل عن الامتداد . نعم اننا لا نستطيع ان نتخيل ذلك تخيلاً حياً ولكننا نستطيع ان ننقله . وهذا يدل على ان الفكر يستطيع ان يتجرد من قيود التجربة .

الدليل الثالث . — المكان فراغ غير متناه والتجربة متناهية أي ان كل شيء من الاشياء الخارجية محدود بنيره . فلا يمكن اذن ان يتولد تصور المكان غير المتناهي من التجربة المحدودة .

مناقشته : اذا اوضحنا معنى اللانهاية بطل هذا الدليل . فما هي اللانهاية ؟ اللانهاية ليست شيئاً متحققاً بل هي معنى متوهم لمقدار غير محدود . او هي امتناع تصور مكان لا مكان بعده .

ان هذا المعنى يمكن ان يتولد من التجربة ، لان كل جسم من الاجسام الخارجية كما بنا محدود بنيره . ولا يوجد نهاية لاتصال الاجسام بعضها ببعض . فكل جسم محدود بجسم ولمكان صفة مشتركة بين الاجسام كلها . وهذا يمنع وجود جسم لا جسم بعده كما يمنع تصور مكان لا مكان بعده . اذن فالمكان ليس مفهوماً عقلياً بل هو مفهوم تجريبي .

الدليل الرابع . — انك تستطيع ان تعين بعض خواص المكان من غير ان تستند الى الحس كقولك ان للمكان ثلاثة ابعاد هي الطول والعرض والارتفاع وهذا يدل على ان تصور المكان لم يتولد من التجربة . — تقول رداً على ذلك ان قولك : « المكان ذو ثلاثة ابعاد » حكم تجريبي لا حكم عقلي ، لان الاجسام في الواقع تحتوي على ثلاثة ابعاد . ولو كان هذا الحكم عقلياً محضاً لكان ملائماً لكل هندسة ، الا ان العلماء استطاعوا في الهندسة اللاقليدية ان يتصوروا حقائق هندسية مبنية على أكثر من ثلاثة ابعاد . وهذا يدل على ان خاصة الابعاد الثلاثة ليست خاصة عقلية بل هي خاصة تجريبية .

الدليل الخامس . — لو كان تصور المسكان متولداً من التجربة لكانت الحقائق الهندسية غير ضرورية . الا ان الحقائق الهندسية مطلقة واحكامها يقينية والتجربة لا تفيد يقيناً مطلقاً . ثم ان الفراغ الهندسي متجانس الاجزاء أي ان كل

أقسامه واحدة ولولا ذلك لما كانت الهندسة ممكنة ، لأنها إنما تبحث خواص المكان وإذا صحت حقائقها في هذا القسم من المكان صحت في غيره ولولا تجانس المكان لما انطبقت حقائق الهندسة على جميع أجزائه . فالمكان المتجانس ليس متولداً من التجربة ، بل متولد من العقل ، سابق للتجربة .

نقول في مناقشة هذا الدليل : أنه لا يمنع تولد صورة المكان للشخص من التجربة والاحساس ، بل يثبت أن المكان الذي يبحثه الرياضي معقول محض بعيد عن الحس ، وإن حقائق الهندسة لا تصح إلا إذا كان هذا المكان مجرد متجانساً ومطلقاً . نحن لا نشكر أثر العقل في إبداع هذا المكان المجرد . فالمكان المتجانس الاجزاء ليس صورة مشخصة ، بل هو معقول مجرد . واكتنا نفقد أن الحواس تطلعنا على نوع من الامتداد الحسي .

الحواس تولد في قومتنا صورة الامتداد الحسي ثم يجرد الفكر منها معنى المكان المجرد . والهندسة تبحث خواص المكان المجرد لا خواص الامتداد الحسي ، إلا أن حقائقها ليست اصطلاحية ، بل هي ذات صلة بالتجربة وسنبين ، عند البحث في منشأ المعاني الرياضية ، كيف يرتقي الفكر من المشاهدات الحسية إلى المعاني الرياضية المجردة . فالرياضي يرى في الطبيعة أشكالاً دائرية كقطائع الأشجار فيجرد منها معنى الدائرة ، ويضع له تعريفاً فيصير معقولاً بعيداً عن الحس ويظن أنه لاصلة لهذا المعنى بالتجربة . إلا أننا سنبين أن هذه المعاني الرياضية هي نهاية كمال الصور الحسية . وهكذا يمكننا أن نقول أيضاً في المكان المجرد أنه نهاية كمال الامتداد الحسي .

ب - نظرية التجريبيين

ينتج مما تقدم ^(١) أن فكرة المكان ليست مستخرجة من العقل ، بل هي كغيرها

(١) تسمى هذه النظرية نظرية التجريبيين وهي الحق بأن تدعى نظرية لتكوين Théories

من الفكر متولدة من الاحساس

غير أن لوثر ووندت وهامولتز وستوارت ميل وبين وسبنسر وريبنو وغيرهم من
التجريبين ، زعموا أن الاحساس نفسه غار من الامتداد وأنه لا يولد فكرة المكان
مباشرة ، بل أن تصور المكان متولد من امتزاج الاحساسات المختلفة بعضها ببعض .
فكان هناك كمية ذهنية تختلف فيها خواص العناصر عن خواص المراكبات فكان ان
صفات الاوكسيجين والهيدروجين تختلف عن صفات الماء كذلك تختلف صفات الاحساسات
عن صفات المعاني المتولدة منها . فلا عجب إذن إذا تولد معنى المكان من الاحساس
ولكن ما الذي حمل التجريبين على القول ان تصور المكان لا يتولد من الاحساس
مباشرة وأنه ينشأ عن امتزاج الاحساسات بعضها ببعض ؟

لنا نحتاج الى كبير عناء في إظهار السبب الذي جعل التجريبين يقولون
هذه النظرية المركبة . إنهم يقولون إن الاحساس حادثة نفسية ، وإن الحوادث
النفسية لا تشغل المكان ، ولذلك كانت غريبة من الامتداد ، فلا تقاس مباشرة ولا
تجسم لها . أخذت الى ذلك ان الاحساس ينشأ عن تأثير خارجي ، فينتقل هذا الاثر الى المراكز
العصبية فيقلب الى شعور . فالنفس إنما تشعر بهذا التبدل العصبي لا بالمؤثر الخارجي . لأن
الاحساس يجسم من الاجسام ليس عبارة عن دخول هذا الجسم الى النفس بل هو عبارة عن
الشعور بالتبدلات العصبية التي أحدثها هذا الجسم في الجسد . ولذلك كان من الصعب أن
نقول ان للاحاساس ما للجسم من الامتداد ، لأن الاحساس ليس الا إشارة تدل على الشيء
الخارجي وهذه الإشارة ، كما قال هامولتز ، لا تدرك إلا بتأويل العقل . ولكن
كيف تترج الاحساسات بعضها ببعض ، وكيف يؤدي أثر كميها الى توليد فكرة
المكان ؟ ان آراء ستوارت ميل وبين وسبنسر ووندت ، متشابهة بهذا المعنى ، لانهم
اعتبروا فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معا . فاذا أثبتنا أن هذه الفكرة
الاخيرة تتولد من امتزاج الاحساسات بعضها ببعض صح تولد فكرة المكان من
امتزاج الاحساسات ، لأن فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معا .

قال سبنسر : « افترض أن نقطة مضبوطة أحدثت أثراً في الطبقة الشبكية في نقطة (أ) ، وإن العين قد تحركت حتى انتقل الأثر من نقطة (أ) إلى نقطة (ب) المجاورة لها ، ثم انتقل منها إلى (ح) ثم إلى (د) . ولنفرض الآن أن العين قد تحركت بسرعة ، فإن الأثر ينتقل إلى نقطة (ب) قبل أن يزول من النقطة (أ) ويحدث في نقطة (ح) قبل أن يزول من نقطة (ب) لأن التأثير لا يزول بعد زوال المؤثر بل يبقى مدة من الزمان ، وإذا كانت حركة العين سريعة حصل الأثر في (د) قبل أن يزول من (أ) وهكذا يستمر الأثر في حدود الجملة كلها ، فتتقلب حدود الجملة المتتابة إلى حدود موجودة معاً . »

إن كلاً من هذه الاحساسات البصرية المتتابة عازٍ من الاستعداد ، ألا أن حركة العين السريعة جعلت هذه الاحساسات المتتابة موجودة معاً ، ووجود الاحساسات المختلفة معاً دليل على أنها في محلات مختلفة لأن فكرة الوجود معاً هي نفس فكرة المكان .

وقد توصل سبنسر إلى النتيجة نفسها بدليل آخر : افترض أنني لمست بيدي طرف الكتاب ثم حرّكت يدي من (أ) إلى (ب) فأنني أشعر بالاحساسات متتابة كل منها عازٍ من الاستعداد ولكن فنيّ حرّكت يدي بعد ذلك فنيّ انعكس الوجهة الأولى من (ب) إلى (أ) فأنني أشعر بالاحساسات نفسها ولكن بصورة معكوسة . وهكذا فإن الجملة المتتابة من (أ) إلى (ب) انعكس إلى جملة ثانية متتابة من (ب) إلى (أ) .

إن إمكان انعكاس الجملة المتتابة دليل على أن التتابع ليس ذاتياً لهذه الجملة ، ولولا وجود حدودها معاً لما أمكن انعكاسها . وهذا يدل على أن حدود هذه الجملة موجودة في المكان لا في الزمان .

فها أنت ترى أن طريقة سبنسر في توليد تصور المكان هي عبارة عن إرجاع فكرة

المكان الى فكرة الوجود معاً^(١) ثم إيفاح تولد فكرة الوجود معاً من الاحساسات المتتابعة ...

وقد تلخص ريبو في كتاب البسيكولوجيا الألمانية تعليل (بين) قال : « ان حالة الشعور التي تترافق بعض انواع الحركات العضلية هي أصل إدراكنا للطول والارتفاع والعرض والشكل والوضع والجهة . أي أنها أصل جميع خواص المكان . اذا وضعنا يدينا او إصبعنا على سطح وقلنا ان النقطة (أ) منفصلة عن النقطة (ب) بمسافة ما ، كان معنى ذلك ان هناك جملة من الاحساسات العضلية تشعر بها عند الانتقال من (أ) الى (ب) . فالامتداد اذن يتولد من الشعور بمدة الجهد العضلي وهي تختلف بحسب الاحوال . ان معنى الطول في المكان مؤلف من معنى الطول في الزمان . »

بقي ان نوضح : كيف تولد هذه الجملة من الاحساسات العضلية المتتابعة فكرة الحدود معاً في آن واحد ؟

نلاحظ في سبيل ذلك عنصراً ثانياً ، هو الاحساس اللمسي . اننا نشعر عند مرور يدينا على السطح الثابت كما ذكرنا سابقاً ، باحساسات لمسية متتابعة مختلفة عن الاحساسات العضلية . وهكذا نشعر بجماعتين متتابعتين من الاحساسات العضلية واللمسية حادتين معاً في زمان واحد . ان هذا الوجود معاً في زمان واحد يظهر جلياً اذا قلنا الجملة وحررنا يدينا الى عكس الجهة . ثم ان تتابع حدود الجملة لا يختلف باختلاف سرعة الحركة : فاذا كانت حركة اليد اوسع كان التتابع اوسع ، واذا كانت الحركة أبطأ كان التتابع أبطأ . ان ترتيب الحدود مستقل اذن عن تتابعها في الزمان ولذلك كان المكان ناشئاً عن انضمام الاحساسات اللمسية او البصرية الى الاحساسات العضلية ولو اقتصر الامر على الشعور بالاحساسات العضلية المتتابعة لكان تتابعها زمانياً . الا

(١) ان فكرة المكان تقتضي فكرة الوجود معاً . كما ان فكرة الوجود معاً تقتضي فكرة المكان . وفي الحق ان المكان والوجود معاً ما صوران لمرة واحدة . لانك لا تستطيع أن تتصور المكان من غير ان تفكر في موضوع موجود معاً ولا تستطيع ان تفكر في الوجود معاً الا اذا تصورت على الأقل نقطة من موجودات المكان .

وأصح - ينسب مبادئ علم النفس لريشه وليدينغر ص - ٢٠٤

ان اجتماع الاحساسات المسمية يمنع الاحساسات العظمية المتشابهة بولده فكرة الوجود معاً في آن واحد .

مناقشة هذه النظرية : قد يكون في هذه النظرية عذوق لوقت ، ولكن هذا الفن لا يكفي لتوليد فكرة الامتداد من الزمان . ولذلك ذكر العلماء في مناقشة هذه النظرية الردود الآتية

١ - ان المبدأ الذي بنى عليه سبنسر نظريته فاسد لانه اعتبر الاحساسات عارية من الامتداد . ثم ان الاحساس حالة نفسية والاحوال النفسية لا تشغل المكان . غير ان الاحساس يحتوي على صورة الامتداد لا على الامتداد نفسه . مثال ذلك : انك لا تستطيع ان تتصور اللون من غير أن يكون لهذا اللون امتداد ، ولا تستطيع ان تلمس جسم من الاجسام الا وتشعر في الوقت نفسه بعدة نقاط متجاورة - اي بامتداد . لم يقل سبنسر بهذه الكيمياء القديمة الا لاعتباره الاحساسات عارية من صورة الامتداد . ولو سلم بذلك لما احتاج الى هذه النظرية المعقدة .

٢ - اعتبر سبنسر المكان معادلاً للوجود معاً وقال : ان كلا هذين الامرين يقتضي الآخر .

والحق عن ذلك بعيد . لانك لا تستطيع ان تستنتج من حدوث امرين في زمان واحد انهما في محالين مختلفين . ثم ان المكان يقتضي الوجود معاً ، ولكن العكس غير صحيح .

قال هوبدس : « اذا لمع شعاع الامل في وسط القنوط الشديد فاننا لا نتصور الامل فوق القنوط ، او تحتها ، او الى يمينه او الى يساره . » فالعناصر الشعور المختلفة قد توجد اذن معاً في زمان واحد من غير ان تكون مرتبة وفقاً لصورة المكان . »

٣ - اذا كانت الحدود المتشابهة عارية من الامتداد ، استحال انقلابها الى حدود موجودة معاً ! ان احسن مثال يدل على التتابع هو تتابع حياتنا النفسية .

لأن لكل حالة من الأحوال النفسية مدة ، فإذا تتابعت تداخل بعضها في بعض
لأن الحالة اللاحقة تحدث قبل زوال الحالة السابقة ، وكل حالة تترك أثراً خفيفاً
التي بعدها . فلا يمكننا أن نعتبر الجملة a, b, c, d جملة متتابعة إلا إذا بقي من
(١) شيء في (ب) . ولذلك قيل : أن الديمومة هي اتصال الحاضر بالماضي أو بقاء
الماضي في الحاضر . وقد شبهوا تتابع الحوادث النفسية بتتابع الأصوات في الألحان :
فهي كل لا يتم بصوت دون آخر ، بل أن تتابع الأصوات كلها ضروري لحدوث
اللحن . فقد يكون التتابع سريعاً وقد يكون بطيئاً . إلا أنه من الصعب أن
تقلب التتابع إلى وجود معاً في زمان واحد . أن القلب لا يتولد من حدوث الأصوات
كلها معاً ، بل ينشأ عن تتابعها في أزمنة مختلفة .

ثم إن سينر زعم أن جملة الاحساسات المتتابعة تنقلب إلى جملة موجودة معاً إذا
امكن عكسها . ولكن الجملة المتتابعة المستقلة عن المكان لا يمكن عكسها
أبداً . لأن لكل تتابع صفة يتميز بها من غيره . ليس شعوري بـ (ب) بعد (١)
كشعوري بـ (ب) بعد (ج) . أن تتابع الأصوات من (١) إلى (د) يحدث لحناً
ولكنك إذا عكست الجملة وجعلت (د) أولها و (١) آخرها ، لم يحدث هذا
التتابع نفساً شبيهاً بالأول . أن عكس الاحساسات شبيه بعكس الأصوات .

فجملة (١ - ب - ج - د) تختلف تماماً عن جملة (د - ج - ب - ١)
لابل هي جملة جديدة لها صفاتها الخاصة

إن الاحساسات أحوال نفسية ، وهي تارة للزمان ، والتارة لا يمكن إلا إذا
كانت سبب المكان ، أما الزمان فلا يعكس .

يقضح مما تقدم أن ستوارت ميل وبين سينسر لم يوطئوا تسكين المكان بخرج احساسات
عارية من الامتداد وهذا طبيعي لأن المكان الذي تبحث عنه ليس مفهوماً مجرداً ولا معقولاً
عضوياً بل هو ضرورة ، وليس في وضع الكيمياء النفسية أن تبدع صورة مشخصة
ببوح عناصر مجردة ككرة التتابع وفكرة الوجود معاً وفكرة العكس وغيرها .

ج - نظرية التوليد المباشر

ان مناقشة النظريات السابقة تضطرنا إلى القول ان فكرة الامتداد تنولد مباشرة من الاحساس ، وان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .
وفذه النظرية اشكال مختلفة ، يجب المقاربة بينها ، وهي قديمة حتى لقد قال بها (برنكلي) و (مولر) (١٨٠١ - ١٨٥٨) و (هيرينغ) « Hering » و (شومف) وانبعث ايضا في الايام الاخيرة (ويليم جيمس) . فبينهم من يقول ان الامتداد يتولد من احساس واحد ، ومنهم من يقول انه يتولد من احساسين ، ومنهم من يقول ان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

ولذلك انقسمت نظريات التوليد المباشر الى الاقسام الآتية :

- ١ - النظريات القائلة بتوليد فكرة الامتداد من احساس واحد . وهي على قسمين : (١) الرأي الاول : يجعل الامتداد خاصاً بالاحساس البصري (٢) والرأي الثاني : يجعل الامتداد خاصاً بالاحساس اللمسي .
- ٢ - النظريات القائلة بتولد فكرة الامتداد من احساسين : الاحساس البصري ، والاحساس اللمسي .
- ٣ - النظريات القائلة باشتراك الاحساسات كلها في توليد فكرة الامتداد اي ان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

اولاً : - قوله فكرة المكان من الاحساس البصري

لا قيمة للنظريات التي تجعل الامتداد خاصاً بالاحساس اللمسي وحده ، اللهم الا اذا ادخلنا في هذه النظريات رأي « برنكلي » على اننا نرى عند البحث في نظرية (برنكلي) انه لا يمرّ في الاحساس البصري من صفة الامتداد بل يقول ان هذا الاحساس لا يطلعنا على المسافة ولا على البارز والناقص من الاشكال ، وانه لا صلة بين المكان البصري والمكان اللمسي ، وان المكان

الذي تبحث فيه الهندسة هو المكان الملمس . فإذا أخرجت نظرية (بركلي) من هذه النظريات ، لم يبق فيها ما هو جدير بالذكر . فلتبحث إذن النظرية القائلة بتولد فكرة الامتداد من الاحساس البصري فقط .

ان هذه النظرية منسوبة للطبيب الألماني «ارنست بلاتنر» (Ernest Platner) وقد ذهب (لاشوليه) أيضاً الى ما ذهب اليه بلاتنر فنقل ملاحظاته الى العالم نسبة ودافع عنها دفاعاً قوياً . وتلخص ملاحظات (بلاتنر) بان الاكسمة لا يعرف المكان ، وان الزمان يتوب عن المكان ، وان البعد والقرب لا يدلان عنده الا على الزمان اللازم الانتقال من محل الى آخر ، وان الاحساسات الملمسية الموجودة بيننا وبين الشيء البعد اكثر من الاحساسات الملمسية التي تحصلنا عن الاقرب . ان الاعتراضات على هذه النظرية كثيرة ، الا أننا نقصر على واحد منها لانه القول الفصل في ذلك . وهو ان الاكسمة يستطيع فهم الهندسة ويستطيع تعيين مواقع البلدان على الخائط الجغرافي ، ويستطيع أيضاً ان يسير بامان ، ويهتدي الى الاماكن المألوفة ، ولا يتم له ذلك الا إذا كانت الاحساسات الملمسية والعضلية فادرة على توليد فكرة المكان في نفسه . فهو لا يدرك المدة والشدة فقط ، بل يدرك أبعاد المكان الثلاثة ويعرف المحيط والمخاط . ولولا ذلك لما كان عنده فوق ، واسفل ، ويمين ، ويسار ، وخلف ، وقدام ، ولما انتظمت حركاته واعتدى في سيره .

ثانياً : — النظرية القائلة بتولد فكرة المكان من إحاسسي البصر واللمس : —
ان هذه النظرية اكمل من الأولى ، لأنها تقول بتولد فكرة المكان من احساسين الا ان اكثر القائمين بها يجملون نصيب اللمس من ذلك ابلغ من نصيب البصر ويقولون مثلاً : ان حاسة البصر تطلعنا على الالوان المنتشرة والاشكال المبسطة على سطح واحد ، وإنها لا تطلعنا على خلف ذي أبعاد ثلاثة ، فلا ندرك بها الاشكال البارزة ولا المسافة . ويستندون في زعمهم هذا الى الادلة الآتية :
١ . — إن ذلك يقول : إذا استرجع بصره ، إنه يرى الاشياء على مستوى

سطح تماس العين ، حتى ان أحدهم قال «لقد كنتور شزلدن» (Dr. Cheseiden) بعد شفائه : «إن الأشياء تلمس عيني»

٢ - إن الطفل يخطئ كثيراً في تقدير المسافة ، فيعد يده قاصية على الأشياء البعيدة .

٣ - إن العين تخطئ في رؤية الاشكال فترى الألوان المبسوطة بارزة كأنها ذات أبعاد ثلاثة . وهذا دليل على أن العين لا تدرك البعد الثالث مباشرة ، بل يستنبطه الفكر من رؤية بعض الخطوط والظلال .

٤ - وهذا الدليل الآخر منسوب الى بركلي : إن المسافة خط مستقيم عمودي على العين ، وإن مرآسم هذا الخط العمودي نقطة لا تختلف باختلاف طول الخط أو قصره . وكما أنك لا تستطيع أن تعرف طول العصا بلمس طرفها ، فكذلك لا تستطيع العين أن تدرك المسافة بهذه النقطة فقط .

مناقشة هذه الأدلة : إن قيمة هذه الأدلة مختلفة

فالمربى الاول ، يرجع الى تجربة الجراح الانكليزي « شزلدن » (١٨٢٧) فقد قال هنا الجراح : « إن المريض لا يستطيع في اول امره بعد الشفاء ان يقدر المسافة ، بل يحيل اليه ان الأشياء التي يراها تلمس عيني » . هذه الكلمة البسيطة جعلت قسماً كبيراً من علماء النفس يتوهمون أن ادراك المسافة بحاسة البصر ليس أمراً طبيعياً بل مكتسب . وقد أصاب « بول جانه » في قوله انه يجب البحث عن معنى كلمة لمس عند الأكمة ، فقد يكون معنى اللمس عنده الادراك لانه تعود ان يدرك العالم الخارجي بواسطة اللمس ، فلا عجب إذا استعمل هذه الكلمة بمعنى الادراك حتى ان كثيراً من المنجاذب كذب قول « شزلدن » .

ان كثيرين من الكهنة لا يمدون ايديهم الى الامام . فهم اذن يدركون المسافة ولكنهم يخطئون كالأطفال في تقديرها .

ان تقدير المسافة يحتاج الى تجربة تجمع فيها النفس بين الاحساسات البصرية
الحاضرة وذكرات الحركات السابقة .

ثم ان الحيوان قادر على ادراك بعد الاشياء عنه . مثال ذلك : ان فريخ الدجاجة عند
خروجه من البيضة يهتدي بحاسة البصر الى الحبوب . وقد جرب . كوفيه . و
« شفرول » تجربة التفريق في الظلمة - الغاية من الظلام جعل حاسة البصر عارضة
من السكب قبل التجربة - فأحاطت البيضة بالانه صفوف من الاوتاد الخشبية
الوضع ، وجعل الحبوب بعيداً عنها ، فكان الفريخ يهتدي بحاسة البصر الى الحبوب
بالرغم من الاوتاد . وهذا يدل على ان ادراك المسافة عند الحيوان ليس مكتسباً ،
بل طبيعي .

الدليل الثاني ، ليس اقوى من الاول ، لانه يثبت لنا ان الطفل يدرك المسافة
وانه ينظر في تقديرها فقط .

ان تقدير المسافة يحتاج الى تربية : فالاذن تدرك الصوت مباشرة ، ولكنها
لا تستطيع تقدير الفواصل الموسيقية الصغيرة الا بعد التربية والمادة . نعم ، ان
الطفل يدبده الى الامام ليقبض على القمر ، ولكنه لولا ادراك المسافة لوضع
يداه على عينيه وأغده .

ان الطفل لم يجمع بعد بين احساساته البصرية وحركاته المطابقة لهذه الاحساسات
الدليل الثالث لا يثبت شيئاً ، اذا كانت بعض الخطوط والظلال توهم ان
هناك بعداً ثالثاً فيقبل يستدل من ذلك ان هذه البعد لا يدرك الا بهذه الخطوط
الموهمة ؟ ان الخطأ ناشئ عن تربية الحس ، نحن لا نوهم الا بالوان المبهوطة بارزة
الا لاننا نعلم ان هذه الالوان بعداً ثالثاً توهمه هذا كرتنا وانصوره بخيالنا .

ان خطأ الخواص ناشئ عن التأويل ولولا ادراكنا الاول للمسافة لما خدعنا
بهذه الخطوط وهذه الظلال ، ولما توهمنا الحجم حيث لا يوجد الا السطح

أما الدليل الرابع فهو دليل « بركلي » وهو ضعيف ايضا لانه لا ينظر الى

عمل الرؤية وحر كانه . لو كان الشيء الخارجي عبارة عن نقطة واحدة ، وكنّا لا نراه الا بعين واحدة ثابتة ، لكان دليل "بركبي" قوياً . الا اننا ندرك من الشيء الخارجي سطحاً لا نقطة ، ونحتاج في ادراكه الى تغيير تمسّد الجسم البلوري . ويسمى هذا الفعل بالمطابقة (Accommodation) .

ان هذه الحركات لا نطلعنا الا على المسافات الصغيرة لان المطابقة واحدة بالنسبة الى اربعة أمتار وما فوق . غير ان العين واسطة اخرى لادراك المسافة وهي: تلاقي شعاعي البصر ، فان زاوية التلاقي تختلف بحسب بُعد الاجسام ، وكذلك يختلف الفرق بين الشحين المرتسمين على الطبقتين الشبكيّتين ، وهذا كله يجعل حاسة البصر تدرك المسافة .

والخلاصة ان حاسة البصر تدرك خلافاً ذا ابعاد ثلاثة كحاسة اللمس . والمكان الذي تدركه حاسة البصر ، ليس كما قال "بركبي" مختلفاً تماماً عن المكان اللمسي ، بل ان بينهما صلة ، لاننا نوفق بالتجربة بين اطلاعات البصر واطلاعات اللمس ، ولأن الا كما قادر على تعلم الهندسة وفهمها . وهذه الصلة لا توجد بين هذين المكانين ، لان العين تدرك خلافاً أعظم من المكان الذي يدركه اللمس ، ويختلف حجم الجسم بحسب بعده عن العين . أما بالنسبة الى اللمس فان الحجم لا يتغير .

ثانياً -- الامتداد بتولد من جميع الاحساسات . -- هذه النظرية أكل من النظريات السابقة ، لانها تجعل الامتداد صفة لازمة لجميع الاحساسات . وفي الحق ان جميع حواسنا أثراً في توليد فكرة المكان . أنظر الى حاسة التوازن : انها تطلعنا على تغير أوضاع الرأس والجسد . وهذه حاسة الحركة ، انها تطلعنا على حركات اعضاءنا واطاعها . وهذه ايضا حاسة الشم ، انها تهدي بعض الحيوانات الى مواضع الاشياء . وحاسة السمع أيضاً تطلعنا على أصوات مختلفة الحجم . ان صوت النافوس أعظم حجماً من صوت القيثارة .

قال « ويليم جيمس » : « ان الحسية هي كالشدة صفة مشتركة بين الاحساسات .
ولشد ما نشعر ان نقول : ان دوي الرعد أعظم حجماً ورنّة من صرير القلم على
اللوحة الحجري . اذا دخلت إلى حمام حار شعرت باحساس أغلظ من احساسك
بشمس الديوس . ان الألم العصبي الطفيف الذي يعمد في وجهك دقيقاً كمضبط العنكبوت
لأقل عمقاً من ألم الدمى الثقيل أو ألم المغص الكثيف . ألم الاقطان . ان النجمة
المفردة تظهر لك أقل معة من سماء الظهر . ان للاحاساس العنسية حجماً كاحساسات
الحنفيات نصف الدائرية واحساسات الشم والذوق . » (١)

وقصاري القول ان جميع الاحساسات تشترك في توليد امتداد مشعش « مضم »
بالصفات الحسية ، وان النفس تجرد من هذا المكان المشخص معنى المكان الهندسي الجرد
الذي ذكرنا صفاته عند البحث في نظرية « كنت » ،



الفصل الرابع

معرفة العالم الخارجي

تصور الشيء الخارجي - الاعتقاد إن هناك وجوداً خارجياً .

فوارق الصورة الحقيقية

١ - تصور الشيء الخارجي :

إن العالم الخارجي الذي نطلعنا عليه الحواس ، مؤلف من جملة من الاحساسات البصرية والسمعية واللمسية والعضلية المتصلة بعضها ببعض .
إن حاسة البصر مثلاً تطلعك على جملة من الألوان المتصلة . نعم ، إن لكل لون شكلاً ، ولكن الطفل الذي ياتي بصرة لأول مرة على هذه الألوان الساكنة ، لا يجد داعياً للتفرق بينها بل يحمسها كلها جسماً واحداً ، ثم إن حاسة اللمس كحاسة البصر لأنها تطلعنا على الصلابة ، والملاسة ، والخشونة ، والنعومة ، والحرارة ، والبرودة من غير أن تفصل هذه الأحوال بعضها عن بعض ، فكان العالم الخارجي الذي نطلع عليه مباشرة كل لا يشجزأ . فكيف نتوصل إذن الى تمييز الأشياء بعضها من بعض ؟

١ - ما هي العناصر التي يتركب منها تصور الشيء ؟ - لتفكر ففكرة شيء من الأشياء كفكرة الكتاب مثلاً ، أو بالحري هذا الكتاب .

إن في هذه الفكرة عناصر مختلفة :

ففيها أولاً : صورة امتداد محسوس ذي شكل معين مختلف الألوان ، وفيها إحساس أو جملة من الاحساسات بالبرودة والخشونة أو الملامسة ، وفيها إحساس

بالمقاومة الخ . . .

ان هذه الاحساسات المتولدة من البصر ، واللمس ، والحرارة ، والحركة ، تكون فكرة الكتاب . وهي ، بالرغم من اختلافها ، متصلة ، أي أن هذا الكتاب عنه هو ذواتون ، وشكل ، وبرودة ، وملاسة ، ومقاومة الخ . . . وقد أحسُّ بأحدى هذه الصفات من غير أن أحسُّ بالأخرى . فلمس الكتاب من غير أن أراه ، أو أراه من غير ألمسه . إلا أنني في هذه الحالة الأخيرة أجمع إحساساً إلى صورة . فأرى لون الكتاب وتصوره بمقاومته ، أو ألمس أطرافه وتصوره شكله ، كما أسمع صوت الرجل ونفيل وجهه .

ففكرة الكتاب إذن ، مركبة من جملة من الاحساسات والصور .

٢ . - تأثير الحركة : - غير أن العالم الخارجي ليس ثابتاً ما كنا ، بل هو متحرك ، فيتحرك هذا اللون من غير أن يتحرك غيره معه . ثم ان الطفل يعود شيئاً فشيئاً الجمع بين الألوان التي تتحرك معاً ، ككون الشعر ولون الوجه . ويعود أيضاً التفريق بين الألوان المجاورة ، ككون الشعر ولون القبة ، لأن القبة قد تتحرك من غير أن يتحرك الشعر معها . وهكذا تنقسم الألوان المتصلة إلى أجزاء منفصلة . إذا دفعت هذا الكتاب يدي ، حركت مستطيلاً اسود من غير أن أحرك المتضادة الخضراء التي تحته .

ان هذه التجارب ، التي نسيئها في سن الرشد عامتها ، ونحن أطفال ، ان تفرق بين احساساتنا المختلفة .

٣ . - تأثير التجربة وتداعي الافكار - غير أن التفريق بين احساس وآخر ليس كافياً لتصوير الشيء .

إذا فصلت لون الكتاب عن سائر الألوان المجاورة ، وفصلت احساس اللمس عن غيره من الاحساسات اللمسية ، فهل يكفي ذلك لتصوير الكتاب ؟ كلا ، لأنه من الضروري أن أعرف أن هذا اللون ملازم لهذه الملاسة ، وأن هذه البرودة

• لازمة لتلك المقاومة •

لكل حاسة من الحواس لغة تعبر بها عن الاشياء ، واللون في لغة اللمس ليس كاللون في لغة البصر ، ولا نتركب فكرة الشيء إلا إذا جمعنا حدود هذه اللغات المختلفة وجعلنا بعضها مطابقاً لبعض •

قال «مولينو» وهو أحد مكاتبي «لوك» : «إذا علمنا الالامنة الهندسة حتى صار يفرق بين الكرة والمكعب ، ثم عالجناه فشنقنا ، ثم وضعنا امامه كرة ومكعباً فهل يستطيع ، قبل التجربة ، ان يدرك بالبصر كلاً منهما ويفرقه عن الآخر ؟ »
 إن «مولينو» قد اجاب عن هذا السؤال بالسلب ، ووافق «لوك» على ذلك فقال : «ان الالامنة تعلم ان يفرق بين المكعب والكرة بحاسة اللمس لا بحاسة البصر ، فلا يدري كيف تظهر الملموسات لعينه • فإذا عرف باللمس زاوية المكعب ، ثم عرف شكلها بالنسبة الى حاسة البصر »^(١)

ونقول في الجواب عن سؤال مولينو انه يحتوي على قسمين :

١ - هل يدرك الالامنة شكلين مختلفين بعد شفائه •

٢ - واذا أدرك شكلين مختلفين ، هل يعرف كلاً منهما ويفرقه عن الآخر

اننا نميل الى الاعتقاد أن الالامنة لا يفرق بين المكعب والكرة ، لان المكان الالامي مختلف عن المكان البصري • وهذا كافٍ لوقوع الالامنة في الخطأ •

ان المطابقة بين مسلمات الحواس المختلفة تحتاج الى التجربة وتداعي الافكار • كلما أدركت جسماً من الأجسام حصلت على خمس الاحساسات • هذا كتابي :
 اني أدرك كل مرة بنفس الشكل ، ونفس اللون ، ونفس المقاومة ، ونفس الملمسة •
 وكلما كررت إدراكى له انضمت هذه الاحساسات بعضها الى بعض ، وألقت كلاً

(١) كان «ليتر» يعتقد ان الالامنة التي افن الهندسة يستطيع عند رجوع بصره ان يفرق

بالحاسة بين المكعب والكرة من غير ان يلجأ الى «Nouveaux Essais» كـ ٢٠ ف ٩ •

متسقاً فإذا رجع أحدها رجعت معه الأخرى . وهكذا تتركب الاجسام كلها من
الاحساسات والصور

ان احساساً بصرياً واحداً يذكر النفس بمجموعة من الاحساسات السمعية
والذوقية . فإذا نظرنا الى جسم مثلاً ، عرفنا أنه من خشب او من حديد او من
فضة وإذا نظرنا الى رجل عرنا عمره وعرفنا أنه مريض أو صحيح أو شريف أو دنيء .
وكذلك حاسة السمع : انك تسمع صوت الجسم فتعرف أنه من زجاج أو فضة
وتفرق بين الاجوف والممتلئ والصحيح المشقوق ، وتسمع بعض الالفاظ فتفهم
افكار الناس وتذكر عواطفهم . ولا تتم هذه الأمور كلها الا بالادراكات
المكتسبة (*Perceptions acquises*) . والادراكات المكتسبة ليست في الحقيقة
ادراكات ، بل هي صور ومعارف توحى بها الادراكات الطبيعية فتتضمن اليها .

وهكذا تحلل التجربة الاحساسات ثم تجمعها لان هناك فعلين ذهنيين : فصل
الفرق وفصل الجمع ، فيتألف من هذا التحليل وهذا التركيب مجمل من المحسوسات
لما شئ من الوحدة والثبوت الا أنها تتغير . وليست الاشياء الخارجية الا هذه
الجل المركبة . انظر الى قطعة الشمع (مثال ديكارت) : ان لها صفات متحركة
وصفات ثابتة : فالصفات المتحركة هي : اللون والصلابة والحرارة والملاسة ، لانك
إذا وضعتها على النار ذابت وتغير لونها وازدادت حرارتها . وتسمى هذه الصفات
المتحركة بالصفات الثابتة . والصفات الثابتة هي : الامتداد والمقاومة وهي موجودة
في كل الاجسام ، وهي اعظم شأناً من غيرها ، لانك لا تستطيع ان تصور الجسم
محروراً منها ولذلك سميت بالصفات الاولى .

٢ = الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً

رأيت كيف تتركب الاشياء من الاحساسات والصور وكيف تتميز بعضها
من بعض . اذا كانت الاشياء تسبق النفس كانت داخلية . غير أننا نعتقد أنها

موجودة خارج النفس وأنها مستقلة عنا ، فلا تنعدم إذا بطل الإدراك ، بل تبقى بعده .
فأنا أعتقد أن هذا الكتاب لا يتعدم إذا بطل إدراكي له ، بل يبقى على منصفتي بالرغم من خروجي من مكثي ، وأعتقد أنني سألاقيه إذا رجعت الى عملي . فنحن
« نصوّر ، الاشياء » ، ونتقد ، أيها موجودة خارج النفس . فكيف حصل لنا
هذا الاعتقاد ؟ ولماذا لم تقتصر على القول ان الاشياء نسيج النفس وانها داخلية ،
وان كل ما نراه أو ندركه وهم لا حقيقة له ؟

لا شك أن هناك وجوداً خارج النفس . غير أن « مركلي » وجميع الخياليين
يشكرون وجود الاشياء الخارجية . فالموجود هو المدرك ، ومعنى الوجود
الإدراك . « والشيء » موجود لأنني أدركه وأشعر به .

لا نريد الآن ان نبحث في المذهب الخيالي ، لأننا في علم النفس إنما نبحث عن
حصول الاعتقاد لا عن قيمته . فكيف يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارج
النفس ؟

أ - نظرية (توماس ريد) أو نظرية التلقين المباشر : — زعم (توماس ريد) ان
احساساتنا توحي اليها هذا الاعتقاد مباشرة . قال : « ان شهادة الحواس الواضحة والبيئة عند
كل رجل صحيح الحكم تحمل معها اعتقاداً لا يقاوم . ان هذا الاعتقاد مباشر » ومعنى ذلك
ان افتناعنا بوجود الاشياء التي ندركها لا يكون ابدأ بالخفايا والبراهين ، بل
يكون بشيء من التلقين المفاجيء أو السحر الطبيعي الذي يكشف لنا عن الاشياء
ويجعلنا على التصديق بها . »

إن نظرية « ريد » غامضة ، وهي لا تملل حصول الاعتقاد ، بل تشهد وجوده
حتى ان « ريد » قد قال انه لا يريد ابضاح حقيقة هذا الاعتقاد ، بل اراد ان
يشير الى حادثة معروفة وهي ان الصور والاعتقاد يتيمان الاحساس مباشرة .
والكن ما هذا التلقين المباشر ، وما ذلك السحر الطبيعي ؟ بل هو عما كمة

ام هل هو حدى حقيقى ؟

إن «ريد» ينكر تأثير المجازفة ، ويتقرب من نظرية الحدى . ولكن نظريته في هذه الحالة الثانية لا تفيد شيئاً ، لأنها لا تعين الاحساس المولّد لهذا الحدى .

٢ . — نظرية الحدى — : إننا نعتقد أن هناك أشياء خارج النفس ، لأننا نرى هذه الأشياء ونسمعها ونلمسها ، أي نطلع عليها مباشرة ، ولا حاجة للتلقين ولا لتغير التلقين في الاطلاع عليها .

إذا دفعنا في شروط الاحساس الفسيولوجية والنفسية ، علمنا اننا لا نطلع بالاحساس مباشرة على وجود خارجي ، لأن الاحساس حادثة قسبة بعيدة عن الشيء الخارجي . فالشيء يحدث أثراً في الجسد ، ثم ينتقل هذا الأثر بواسطة الاعصاب الى المراكز العصبية ، ثم يقلب الى احساس . وهذا يدل على ان بين الاحساس والشيء الخارجي حدوداً متوسطة تمنع حصول ذلك الاعتقاد بالحدى .

على ان (مين دويران) زعم ان هناك احساساً ممتازاً بولد فينا هذا الاعتقاد مباشرة ، وهو الاحساس بالجهد ، وخصوصاً الجهد العضلي . كل جهد يقتضي فاعلية منتشرة ، وعائفاً يمنع تلك الفاعلية من الانتشار . ونحن نشعر بتلك القوة الصادرة ، ونشعر في الوقت نفسه بذلك الفائت ، فنطلع مباشرة على الأنا ، واللا أنا . لاسئ أن للاحاساسات العضلية شأنها كبيراً في الادراك ، لأنها لا تطلعني مباشرة على فاعلية خارجية .

فأنا أحس فاعليتي ، وأحس بالنمب والقشع ، الا ان هذه الاحساسات لا تختلف عن غيرها . لأنها واردة من المحيط الى المركز ، فلا تدل على فاعلية منتشرة ، وقوة صادرة من الداخل الى الخارج ، أي من المركز الى المحيط . وما يؤيد ذلك أنني أستطيع ان أحس بالجهد ، من غير ان يكون هناك مقاومة خارجية كلالاحساس الذي اشعر به عندما انقبض السبابة واشنجهما كن يريد ان يضغط زناد البندقية

فالأحاساس بالجهد العضلي ، لا يختلف عن غيره من الاحساسات ، والخدس كالتلقين المباشر لا يكفي مؤونة البحث عن السبب الحقيقي في اعتقادنا ان هناك حقيقة خارجية مستقلة عنه .

٣ - نظرية ديكارت وليكتور كوزان - او نظرية الاستدلال - :
ان مناقشة نظريات الخدس والتلقين المباشر نعملنا على البحث في النظرية التي تجعل للمحاكاة علة هذا الاعتقاد . لقد أسندت هذه النظرية الى ديكارت ، وقال بها فيكتور كوزان وبراون Brown ، وكثير من الفلاسفة المعاصرين . قال صاحب التأملات : « ما حملني على الاعتقاد ان الاشياء المادية موجودة الا أنني وجدت في نفسي احساسات لم تكن متعلقة بإرادتي ، فدعني ذلك الى فرضها فابعد سبب خارجي ^(١) » .

لم يكن غرض ديكارت من هذا القول ان يبين لنا منشأ هذا الاعتقاد ، بل كان قصده إثبات وجود العالم الخارجي ، بادلة ما بعد الطبيعة ، غير ان فيكتور كوزان ، وغيره من الروحانيين الفرنسيين ، ظنوا ان هذا البرهان الفلسفي ايضاحاً نسبياً . قال (فيكتور كوزان) : « ان الاحساس حادثة شعورية ، فاذا كانت هذه الحادثة حقيقية ، وكان لكل حادثة علة ، اضطررنا العقل الى إرجاع حادثة الاحساس الى علة موجودة ، ولما كنت ، أنا ، لست هذه العلة ، كان من الواجب على حاكم العقل ، الذي لا يحيد عنه ، ان يرجع هذا الاحساس الى علة اخرى ، غريبة عني ، أي الى العالم الخارجي » . وقال ايضاً : « ان مبدأ اليقينية هو الجسر الذي يوصلنا من الانا الى العالم » .

فيل في الرد على هذه النظرية ان الطفل والحيوان يعتقدان أن العالم الخارجي موجود وإن هذا الاعتقاد لم يحصل لهما عن طريق المحاكاة ، وإنما المحاكاة التي فرضها

(١) ديكارت - التأملات ، القسم السادس بقرة ١٢٨ . وقد ظهر لي انه لا يمكن ان تكون هذه العلة صاعدة من نفسي وانما هناك اشياء اخرى قد أحدثتها في . . .

كوزان مركبة ، وإن الإدراك عمل بسيط - ليس هذا الاعتراض مقتضاً ، لأن الطفل يطبق مبدأ السببية من غير علم وشعور به ألا تراه كثير السؤال يريد معرفة أسباب الأشياء التي تحيط به ؟ حتى لقد قال علماء النفس : إن هذه السن هي السن السؤال . أما الحيوان فأننا نجعل حقيقة ما يجري في قده ، فلا يمكننا أن نرد هذه النظرية ونحن على ما عليه من الجهل بحقيقة الحيوان .

ولكن احسن ما جاء في الرد على هذه النظرية ، قولهم أننا لا نشغل من الاحساس إلى علته الخارجية ، من الاحساس بالثوب أو بالصوت إلى شيء خارجي مختلف عنهما ، بل نعتبر هذه الاحساسات نفسها ، متحققة في الخارج .

نحن لا نقول إن الاحساسات عللة خارجية ، بل نشيد بناء العالم الخارجي المستقل بهذه الاحساسات نفسها . فإذا احسست بلوناً بايض مستطيل الشكل ، ذي ملامحة ، لم أقل هذه معلومات داخلية ، عللة خارجية (هي صفحة الورق) ؟ بل قلت : إن صفحة الورق التي أمامي ، مركبة من هذه الاحساسات المختلفة .

٤ - نظرية استوارت ميل - - زعم استوارت ميل أن الجسم هو مجموع احساسات حاضرة أو ممكنة . انظر إلى هذا الكتاب انه مجموع احساسات حاضرة لا يزول بانقطاع إدراكه أو خروجي من هذه الغرفة ، بل يبقى ممكناً ، ومعنى هذا الامكان : أنني إذا رجعت إلى الغرفة ، وجدت نفس الاحساسات التي انقطعت عني بوجهة . وعلى ذلك ، فإن استقلال الأشياء المادية بالنسبة إلى اذهانتنا ، ليس أكثر من هذا الامكان الدائم . لأنني كلما دخلت إلى غرفتي ، استرجعت هذه الاحساسات ، فليس خروجي من الغرفة إذن مبطلاً للكتاب ، ومعتلاً له . والاجسام كلها مركبة من هذه الاحساسات الحاضرة أو الممكنة ، فالشيء الحاضر ، هو مجموع احساسات حاضرة ، ولغائب مجموع احساسات ممكنة .

لا جرم أن الاجسام تتحلل إلى جمل من الاحساسات ، ولكن حقيقة الاجسام

ليست عبارة عن احساسات ممكنة الادراك فقط . نعم ان متواتر ميل بقول
ان امكان ادراك الاجسام هو امكان دائم ، ولكن ما معنى الامكان الدائم ؟
هل هو إمكان ، أم هل هو وجوب ؟ ان رؤيتي الكتاب بعد الرجوع الى غرفتي
ليست ممكنة فقط ، بل هي واجبة . ولو كان وجود الاجسام عبارة عن امكان
ادراكها فقط ، لكان وجود الاشباح والاوهم لا يقل حقيقة عن وجود الاجسام
لانها امور ممكنة ^(١) . فهناك اذن وجوب لا إمكان . وهذه الاحساسات التي
يتركب منها العالم الخارجي متصلة بعضها ببعض ، فتتتابع وفقاً لنظام ضروري ثابت
بدعى نظام الطبيعة .

ينتج مما تقدم ان اعتقادنا بوجود العالم الخارجي ليس ناشئاً عن محاكمة ، ولا
عن تلقين ولا عن تصور امكان دائم . ولنبعث الآن كيف يتولد هذا الاعتقاد في غوشتنا
١ - رأينا عند البحث في تصور المكان ، ان الاحساسات ذات امتداد ،
وانها ليست احوالا داخلية فقط ، بل تدل في الوقت نفسه على وجود خارجي ، فنحن
اذن في غنى عن قلب الداخلي الى خارجي . والطفل في اول امره يظن ان كل ما
يحس به جزء من وجوده ، فلا يفرق بين جسده والاجسام الاخرى ، ثم انه يبرئني
من هذه الحالة الى معرفة جسده ، وبرئني من بعد ذلك من معرفة جسده الى
معرفة نفسه .

كيف نميز جسدينا من الاجسام الاخرى ؟

١ - ان احاسي بجسدي حاضر معي دائماً لا يفارقي ، اما احاسي بالاجسام
الاخرى ، فتارة يكون حاضراً ، واخرى غائبة . اينما اذهب احس بجسدي ، سواء
ا كنت في البيت أم في القطار ، أم في السفينة . ولكني لا ارى القطار اذا
كنت في البيت ، ولا ارى السفينة اذا كنت في القطار ، فالجسد متركب اذن
من احساسات متنازعة تختلف تماماً عن غيرها .

(١) راي غير مطبوع لطري برغسون ، نقله عن روستان ص - ٢١٨

٢ — ثم انني لا أطلع على الاجسام الاخرى الا بواسطة جسدي ، اذا حذفت
عضواً من اعضاء الجسد ، ابطت جميع الاحساسات الحادثة عنه ، واذا اضمضت
عيني عذمت رؤية الاجسام المحيطة بي ، فالجسد اذن هو الحد الذي يفصلني عن
العالم الخارجي .

٣ — ثم ان لمس جسديا يختلف عن لمس الاجسام الاخرى ، لان لمسنا
للاجسام يحدث احساساً بسيطاً ، أما لمسنا لجسديا فيحدث إحساساً مضاعفاً ، اذا
وضعت يدي على جسدي ، شعرت بإحساس مضاعف ، لان يدي اذ ذاك تكون
لامسة ولمسوسة . والكافي اذا وضعت يدي على كتافي ، شعرت بإحساس واحد .
واذا اتفق في بعض الامراض ان فقد هذا الاحساس المضاعف ظن الانسان ان
عضوه المريض ليس من جسده .

كيف نفرق بين النفس والجسد ؟ — كلما ازداد شعورنا بشخصيتنا
وضوحاً ، ازداد وجود العالم الخارجي بياضاً ، وإن شخصيتنا في اول العمر لا تختلف عن
جسدينا ، غير اننا نرتقي بعد ذلك الى تميز بدنا عن الجسد ، فيصبح الجسد شيئاً
بالاجسام الخارجية من حيث حقيقته ، وتتجرد النفس من الصفات المادية ، وتترك
بالحدس اكثر من الحاكمة انما مجموع من اللذات والآلام والرغائب والارادات
والافكار ، تختلف حقيقتها عن حقيقة الاجسام ، ولعل مباشرة ان للجسد حجماً ،
وان الاحوال النفسية عارية من الاحتداد . وعلى ذلك فان ادراك العالم الخارجي
ليس عبارة عن علمنا بالاسباب الخارجية للاحساس ، بل هو نتيجة لمعرفة الانسان نفسه
وشعوره بشخصيته وتأمله لذاته . وكلما كان تأمل الانسان لنفسه ابلغ كانت حدود
الآنا واللاآنا أوضح . وستعود الى بيان هذا الامر في مبحث الشخصية .

٣ - فوارق الصورة الحقيقية

ان العاقل يفرق بسهولة بين الانا واللا انا ، الا انه كثيراً ما يخطئ في ادراكه
فيحسب الوهم حقيقة او الحقيقة ومما فكيف نميز الادراك الحقيقي من الالهام
والاحلام او عبارة اخرى ما هي فوارق الصورة الحقيقية ؟

من الصعب بيان الفارق الحقيقي بين الادراك والوهم والرويا لان هذه الامور
متشابهة ؛ نعم ان الادراك لا يكون الا بالاحساس والصورة ولكن الانسان قد
يحسب الاحساس صورة والصورة احساساً . وقد يظن انه وهم وهو في الحقيقة
ناظر فتختلط عنده حدود الانا واللا انا ولا يعرف كيف يفرق بينهما .

(١) راي سبينوزا - قال سبينوزا ^(١) : « لتصور طفلاً تخيل حصاناً مجتهداً
ولم يتخيل شيئاً غيره . فاذا كان هذا الخيال متضمناً وجود حصان وكان الطفل
لا يدرك شيئاً بعرض وجود الحصان اعتبر هذا الحصان بالضرورة حاضراً وعجز
عن الشك في وجوده مهما يكن قليل الايمان به »

يسانئج من ذلك ان كل صورة مصحوبة بالاعتقاد وان الاعتقاد صفة ملازمة
للتصور وان فقدان الاعتقاد يحتاج الى اسباب ؛ اما وجوده فامر طبيعي ولذلك
قيل ان البداهة خاصة من خصائص التصورات غير المتأرجع فيها .

غير ان هذه الملاحظة انما تنطبق على الطفل لا على الراشد لان اسباب الشك
عند الراشد كثيرة فلا يصدق كل ما يقال له ولا يثق بحواسه لانها كثيراً ما
تخدعه فكم مرة ظن انه يسمع ضجة خارجية وهو لا يسمع الا طنين اذنه وكم
مرة وجد الماء الزلال مرراً والمرارة ليست في الماء بل في فيه فالشك اذن قد داخل
قلب الراشد ولذلك كانت الصورة عنده غير مصحوبة بالاعتقاد فقد تكون الصورة
سالمة من الاضداد لا يتأرجعها شيء ولكن اسباب الشك العامة التي تغالج قلب

[1] Spinoza . Ethique, Liv. II, prop. 49 Scholie.

الراشد تتمعه من التصديق بها دائماً . نعم ان هذه الاسباب مبہمة تحيط بها الشبهات من كل جانب ولكنها دائماً حاضرة . فكلماً كانت الصورة ضعيفة قليلة الوضوح ثابتة لحاسة مشبهة الادراك رجع الشك الى القلب . اذا رأيت رجلاً في العتمة او في الضباب حسبته شعباً . ان هذه الصورة ممكنة وليس بينها وبين الصور الاخرى نزاع ولا معارضة غير اننا نشك في حقيقتها للاسباب العامة التي ذكرناها فالصورة اذن ليست مصحوبة دائماً بالاعتقاد .

(٢) رأي داوود هيوم — قال هيوم ان الادراك يختلف عن الصورة الوهمية لانه اكثر منها قوة وحياة وقد فرق بين الاحوال القوية والاحوال الضعيفة فقال ان القوية منها تكسب الضعيفة ونحتسبها من ان تكون خارجية . مثال ذلك اذا ظهر لي ابي اري الان صورة خرافة كسبي وصورة مرفأ بيروت كانت الاولى ادراكاً لانها اقوى من الثانية وكانت الثانية ذكرى لانها اضعف من الاولى . قد يكون من الصعب ان يجمع الانسان بين صورتين بصريتين كصورة خرافة الكسب وصورة مرفأ بيروت وربما كان من الضروري ان تزول احدهما لتحل الثانية مكانها كمن يغمض عينه لاسترجاع احدى الصور البصرية الماضية ؛ ولكن لثبوت هذه الصعوبات ولتبحث قيمة هذا الفارق . ان هذا الفارق لا يميز الصورة الحقيقية عن الصورة الكاذبة لان الهم قد بقوى فيغلب على الادراك ويكتبته وقد قال هنري برغسون : « لو كانت ذكرى الادراك ليست سوى ذلك الادراك المضعف لاتفق للانسان ان يحسب ادراك الصوت الخفيف ذكرى ضجة شديدة » (١) الا ان هذا الالتباس لا يحصل ابداً

(٣) الصورة الحقيقية اغنى من الصورة الوهمية

وقد ظن بعضهم ان الصورة الحقيقية تختلف عن الصورة الوهمية بدقتها ووضوحها وكثرة عناصرها فالصورة الحقيقية اغنى من الصورة الوهمية لانها تحتوي على دقائق كثيرة فهي ذات الوان واضحة وحدود معينة وشكل خاص

أما الصورة الوهمية فهي فقيرة ، مبهمة ، يكاد الضباب يحيط بها من كل جانب فتتداخل
وتتبعي حدودها . إذا دققنا في هذا الفارق وجدناه ضعيفا لأن هناك إدراكات
مبهمه وذكريات غنية واضحة ، إنني أرى في العتمة بعض الأشخاص وأسمع من
بعيد بعض الأصوات فلا أحسب هذه الإدراكات ومما ، وكثيراً ما تكون
الذكريات واضحة فيذكر المرء صوت الأشخاص ولهجتهم وخطوطهم الوجهية
من غير أن تختلط هذه الذكريات عنده بالإدراك .

(٤) الحواس بعضها لبعض رقيب . -

إذا كانت الصورة الوهمية بصرية مثلاً أمكن تقدها بواسطة الحواس الأخرى .
هني رأيت على هذه الأريكة شبح أحد الأموات ، وتشكك الصورة واضحة بدة
كالصورة الحقيقية . فإذا تفرغت من الأريكة واستكشف الشبح الجالس عليها
لم أشعر بمقاومة الأجسام وصلابتها فيزول الشبح إذ ذاك من أمامي وتبقى الأريكة ، إن
الحواس رقيقة فسهل فقد تكون حاسة البصر رقيقة حاسة السمع كما قد تكون
حاسة اللمس رقيقة حاسة البصر

إن هذا الفارق ليس مطلقاً لأن الحواس قد تشترك كلها في الوم .

(٥) الناس بعضهم لبعض رقيب . -

إذا أشتركت الحواس كلها في الوم أمكن الخروج منه بشهادة الأشخاص
الآخرين . فإذا خيل إلي أني أرى شبحاً واشتركت حاسة اللمس وحاسة السمع
مع حاسة البصر في هذا الوم أمكنني الرجوع إلى شهادة الناس أمثالي ، فإذا كانت
الصورة حقيقية رآها غيري كما أراها أنا ، وإذا ظلمت منه وصفتها جاء وصفه طافئياً
من وصفي . أما الصورة الوهمية فليس فيها شيء من ذلك .

(٦) بين الإدراك والتجربة علاقة منطقية . -

إن الإدراك شرطاً تابعة للتجربة ، مثالي ذلك إن المرء لا يستطيع أن

يرى صورة بعينك اذا كان يعلم أنه في دمشق ولا يستطيع أن يتكلم مع الاموات .
 واذا حدث له شيء من ذلك عزاه الى الوهم ، أما الخيال والرؤيا فلا يتقيدان بما
 يتقيد به الادراك . وفي وسع المرء أن يشخيل صورة باريس وهو في دمشق كما
 أنه يستطيع في المنام أن يكلم أحد الاموات . ان في هذا الفارق شيئاً من الحقيقة
 لأن من شروط الادراك أن يوافق التجربة والحس والذاكرة . ولكن ليس كل
 ادراك نتيجة ضرورية للادراكات السابقة . هبني سمعت طرقاتاً على باب غرفتي
 فهل أستطيع أن أقول ان بين هذا الصوت وشروط التجربة علاقة منطقية ؟ فقد
 يكون هذا الصوت وهماً وقد يكون حقيقة . وليس في شروط التجربة ما يمنع
 حدوثه فهو اذن ممكن لا واجب . ان موافقة الامر لشروط التجربة ليست
 فارقاً بين الادراك والوهم لانهما قد يتساويان في الامكان .

(٧) الادراك أثبت من الوهم —

ان الصورة الحقيقية أثبت من الصورة الوهمية فلا نستطيع أن تبدلها ولا أن
 نزيلها ، انك لا نستطيع أن تبدل موقع دمشق ونغير شكلها وتجعلها أكبر وأصغر
 عما هي واذا نظرت الى الجبل الاجرد لم نستطع أن نملأه أشجاراً ، فالادراك
 يقاومك . أما الخيال فيجعلك تصور ما تريد من المناظر فتغرض الاشجار حيث
 تريد وتجعل الصحراء جنة تجري من تحتها الانهار .

ان هذا الفارق صحيح — الا أن بعض الصور الوهمية قد تزداد اتساعاً
 فتبتعد أمام عينيك . حتى لقد يتضائل أمامها الادراك كالصور التي يشاهدها
 المتصوف والشاعر والماسق انها لا تقل عن الادراك مقاومة وثباتاً .

(٨) ان حدوث الادراك تابع للارادة . —

ان حصول الادراك أسهل من حدوث الوهم فمن أراد رؤية بيروت ذهب اليها
 ومن أراد الشعور بالحرارة أشعل النار لان الامور تحدث دائماً في نفس الشروط —
 فاذا وجدت العلة وجدت المعلول أما الوهم فقلعاً حدث عن ارادة .

والنتيجة : — . أن قضية فوارق الصورة الحقيقية تحتوي على أمرين :

١ — الفرق بين الادراك والذكرى ٢ — الفرق بين الادراك والوهم .

(١) الفرق بين الادراك والذكرى . — الاحساس ظاهرة من ظواهر الحاضر أما الذكرى فهي من الماضي . والحاضر ليس لحظة من الزمان لا شجرة أو نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل به بل هو الزمان الذي أعيش وأعمل فيه ومن شأن الاحساس أن يبرز هذا العمل ويثبت الحركات الصالحة لمواصلة الجسد . إذن فالاحساس ليس صورة بسيطة بل بداية عمل . ولذلك كان بينه وبين الجسد علاقة لائس الجسد آلة العمل ، اذا قامت النار فشعرت بالحرارة أمكنتك أن تعين موضع الحرق ولكنك لا تستطيع أن تعين موضع الذكرى كما تعين موضع الاحساس .

فالفرق بين الاحساس والذكرى ان الاحساس موضعاً معيناً في الجسد وانه بداية عمل . نعم ان الذكرى قد تصبح قوية واضحة فتولد ذكرى الاحتراق الحقيقي . وتصبح بداية عمل كلالاحساس . غير أن هذه الذكرى الثابتة الواضحة قد خرجت عن شروط التذكرو فأصبحت وهماً .

(٢) الفرق بين الادراك والوهم . — قد يكون الوهم واضحاً يتأناجياً كلالاحساس وقد يختلط الأمر على الانسان فلا يفرق بين الوهم والحقيقة ، ومن الصعب الاقتصار على فارق واحد مما ذكرناه بل الجمع بين هذه الفوارق كلها أولى . ان تمييز الصورة الحقيقية من الصورة الوهمية ليس أمراً حسيماً بسيطاً بل هو نتيجة عمل منطقي . فالصورة الوهمية لا تشهد لما جميع الحواس ولا بإشراك في رؤيتها غيرك من الناس واذا كانت مخالفة للمعارف العلمية زاد يقينك بعدم صحتها . ان كل ما يخالف القوانين العلمية والنواميس الطبيعية أقرب الى الوهم منه الى الحقيقة .

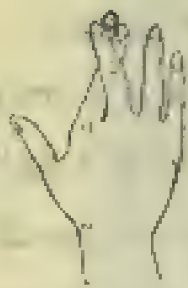
ان الاحساس وحده ليس مقياس الحقيقة فيجب ان يشترك حاكم العقل مع حاكم الحس في اثبات وجود الاشياء وان تكون المحسوسات خاضعة لنظام ثابت .

ولذلك قيل : ليست ادراكنا احلاماً محكمة الاتصال فقط بل احلامٌ ناجمة
الاساس .

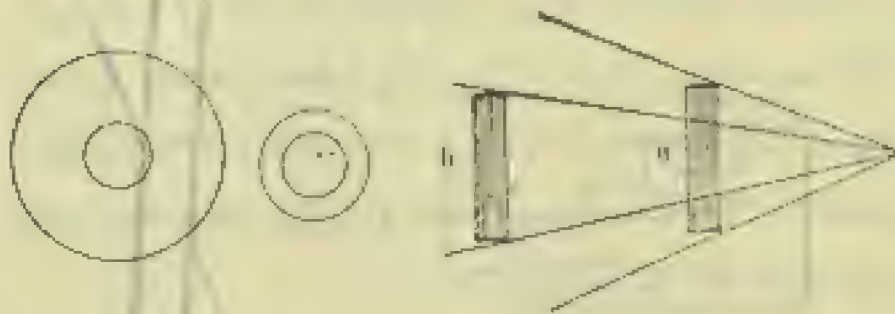
٤ - خطأ الحواس - الضلال - الوهم

الادراك فعلٌ نفسيٌ مركبٌ يحتوي على عنصرين أساسيين أحدهما يرجع الى
العالم الخارجي والآخر ينشأ عن النفس أي عن الدائرة والانتباه والمحاكاة . إلا
أن هذا الفعل لا يظهر للمدرك مركباً بل بحسبة بسيطة . مثال ذلك أن ادراك
الانقلاط يحتاج الى الجمع بين الاصوات والمعاني . ولكن الانسان يقرأ ويظن أن
القراءة فعل بسيط . ليسكن أمامك هذه الكلمات « مناس تراح » إنك تقرأها
عدة مرات من غير أن تفهم معناها ولا تدرك أن حروفها وأصواتها مطابقة لجملة
« من مات استراح » . أن إدراكك لمعنى هذه الجملة الأخيرة ليس فعلاً بسيطاً ،
فأنت تقرأها وتفهم معناها وكثيراً ما يقرأ الانسان بعض العبارات أو يسمع بعض
الانقلاط من غير أن يفهم ما معنى فيرون اللفظ في النفس ويتأخر الفهم عن الاحساس
لأن النفس لم تجميع في تلك اللحظة بين الصوت ومدلوله ولكنها لاتدرك أن تدرك
معنى ما سمعت أو رأت . ان لفاعلية النفس في الادراك عملاً أساسياً فهي تفسر الى
الاحساس صوراً وتحمك وتقابض ، ولو لا هذه الفاعلية النفسية وهذا التأويل لما
أخطأت الحواس . وقد فرقوا بين خطأ الحواس والضلال والوهم فقالوا إن خطأ
الحواس يكون في صفات الشيء ، لا في حقيقته (كمن ينظروا الى البرج
المرج فيراه ممدوراً) وإن الضلال إنما يكون في حقيقته (كمن يرى الخشب على
سطح الماء فيحسبها غريقاً) أما الوهم فيحصل من غير مؤثر خارجي ولنبحث الآن
كلاً من هذه الأنواع الثلاثة :

أ - خطأ الحواس . - أحسن مثال يدل على خطأ الحواس تجربة أشار
إليها أرسطو منذ القدم وهي أن تشبك المرء بين أصبعين من أصابعه أي بين السبابة



والوسطى كأثرى في الشكل (٣٧) ويقبض بظرفيها المتجاورين
على جسم كروي صغير ثم يدحرج هذا الجسم على سطح صلب
من غير أن يتركه فيحس أن بين أصبعيه جسمين - والسبب
في هذا الخطأ أن شبك الأصبعين جعل الجهة الخارجية من
الوسطى مجاورة للجهة الخارجية من البابية فصار الجسم
الكروي بلامسهما معاً . إن هاتين الجهتين لالتجاوران في الحالة (شكل - ٣٧)
المأدبة فلا يمكن لمسهما معاً إلا بجسمين ولذلك كان الاحساس للمس الذي
نشعر به الآن بعد شبك الأصبعين راجعاً لما تعودوا الأصبعان في الحالة الطبيعية
فالخطأ ناشئ إذن عن هذه الرابطة المكسبة لا عن الاحساس نفسه . ولذلك
قيل : إن خطأ الحواس هو خطأ في التأويل أي في الحكم والقياس . ولذا كرر
الآن بعض الأمثلة الأخرى . إنك تنظر إلى المادبة البعيدة في الأقاليم الحارة
الصائفة الجو فتراها قريبة لأنك تجمع بين الصور البصرية والذكريات الحركية
وفقاً لما تعودته في المناطق الباردة . وتنظر إلى العصا المنعوسة في الماء فتراها
مكسورة ثم بالتجربة والعقل تعلم أنها مستقيمة وتنظر إلى السطح قترأه كبيراً
أو صغيراً بحسب الشكل المجاور له . شكل (٣٨) .



(شكل - ٣٨)



(شكل - ٤٤)

من خصائص الإدراك أن الشخص يرى المجموع قبل الأجزاء ، ولكن قد يكون لبعض الظواهر (الأجزاء) تأثير أساسي في المجموع فتبدله في القسم العلوي من الشكل ترى ظاهري الفم والسرور ، إلا أنها إذا بدلنا السفليين من الشكين (١٢٧ ، ١٥٣) يعضهما حصلنا على الشكين السفليين اللذين يدلان بوضوح على قوة تأثير الفم في المجموع .

ترجع أسباب خطأ الحواس الى ثلاثة : ١ - حالة الحواس : اذا كانت الحاسة مريضة تبدل الاحساس بحسب حالة المرض (الدالتونيزم) ٢ - حالة الوسط الفاصل بيننا وبين الاشياء ، ان أخطاء الضوء ناشئة عن هذا السبب ٣ - تأثير الصورة في الاحساس وخصوصاً تأثير الذاكرة والحكم والاثبات ، حتى قيل ان حواسنا لا تتخذ عنا وانما نخطئ في تأويل ما تولده الحواس فينا .

(٢) الضلال - الضلال ليس خطأ في صفة من صفات الشيء بل هو خطأ في حقيقته ، ان النفس في الضلال لا تقتصر على تأويل ملاحظات الحواس وفقاً لما تعودته من الروابط السابقة (مثال أرسطو) بل تضم الى المحسوس فكرة جديدة هي سبب الضلال . فينصرف الفكر عن المحسوس الى هذه الفكرة . ولذا كره الآن بعض الأمثلة :

يرى الواقف على الساحل بعد غرق السفينة خشية على سطح البحر فيحسبها غريقاً . والمستمع لراوي احاديث الجن في أيام الشتاء ينظر الى شجرة الخور فيحسبها مardاً والى الرداء المعلق فيحسبه شعباً . والمتنظر حافلة الترام كثيراً ما يخطئ في قراءة اسم المحل المقصود فيقرأ لا ما شاهدته عيناه بل ما في خاطره . قال (دوبلشوفر) « وقتاً ما مآب أحد الوراقين قرأت كتاباً تبحث في العلوم الروحانية ، وكان الى جانبها كتب في التاريخ فنظرت فاذا بينها كتاب ه . هومي المعروف : 1815 . ان عيني جيدتان ، وبصري ثاقب حتى اني قرأت أسماء كتب مطبوعة بحروف أصغر من هذه واكتفي حيناً رأيت هذا الكتاب خللت أن عنوانه ISIS » (insouciant 178) فنحن انما نقرأ بما كنا أكثر ما نقرأ بأعيننا ، ولذلك كان من الصعب تصليح نماذج الطباعة لأننا نرى الكلمة كما تصورناها لا كما هي . انت هذه الاسباب تهبطنا حركة القراءة ، فنحن لا نرى جميع الحروف ولا نقرأ كل الكلمات بل نركب الألفاظ وقهم معانيها بما نضمه اليها من قوسنا وكما كانت معرفتنا باللغة أحسن كانت قراءتنا أسرع واتقنا الى حروف الألفاظ

أقل ، لذلك كانت الكتب الألمانية المطبوعة في ألمانيا أكثر أغلاطاً من الكتب العبرانية واليونانية واللاتينية ولذلك أيضاً كان العالم بالعبرانية أقل اتقياً لأغلاط التلاميذ من الأستاذ الذي لا يعرف العبرانية إلا قليلاً ^(١) .

٣ - الوم . - الوم ليس خطأ في طبيعة الشيء بل خطأ في وجوده ، والوهم يظن الموجود معدوماً أو المعدم موجوداً فيسمع أصواتاً يرى أشياء لا حقيقة لها حتى أن بعضهم يسمع صوتاً يشتمه أو يتوهم أن هناك من يعن للناس امراره ، ومنهم من يرى صوراً مبهمه وظلالاً وغيباً أو يرى أشياء واضحة كصور الأشخاص أو الحيوانات أو يرى كلاماً مكتوباً

إن حاسني السمع والبصر هما أكثر الحواس نوحاً أما الذوق والشم واللمس فهي قليلة الوم ، قال غوبلو : « حكى لي المسيو (ماريليه) أنه أصيب يوم تكرر كل يوم في نفس الوقت مدة طويلة من الزمن فكان يرى وهو جالس إلى مكتبه شخصاً على الأريكة ينظر إليه بينين جاحظتين ثابتتين - إلا أن الأريكة كانت فارغة وكان هذا الإدراك الكاذب لا يقل وضوحاً وحقيقة عن الإدراكات المحيطة به - وكانت اليد مستندة إلى الأريكة حتى أنها لم تكن أقل منها وضوحاً ولا تمييزاً ، وكان الرأس على الجدار يخفي نفساً من الصورة المعلقة عليه ^(٢) » زعم بعضهم أن الوم لا يختلف عن الضلال لأنه يحتاج مثله إلى مؤثر خارجي وقد حاولوا إثبات ذلك ببعض التجارب التي أجريت في الأمراض العصبية ، يقال للمريض هذا صدقك فلان وبشار إلى جسم من الأجسام فيرى المريض صديقه ويكلمه ولا يشك لحظة في وجوده ، ولنفرض أن المحرب وراء بقعة من اللون على قطعة من الورق ثم قال له هذه صورة صديقك . فقد يظن أن هذه البقعة لا أثر لها في توليد الوم ، إلا أن (الفرد بيده) يقول : « كبر هذه البقعة بعدة أو ضاعفها بنشور أو ضغط تجويف

[١] غلامن ويليم جيمس : Précis de Psychologie trad. franc.

p. 425-426

(2) Goblot, in Lalanda, Vocabulaire technique et critique, I. 269.

العين ثم انعكسها بواسطة المرآة وانقلبها أو انعكسها فان المريض يقول لك انك كبرت
 الصورة أو ضاعتها أو عكستها أو قلبتها أو محورتها . وهذا يدل على ان الوهم
 الخارجي غير وري لحدوث الوهم . ان كثيراً من الاوهام تم وضع على هذه الصورة
 فاذا صح ذلك كان الفرق بين الوهم والضللال غير بين . إلا ان هناك اوهاماً لا يمكن
 تعليلها على طريقة (الفرد بينه) لانها مجردة عن كل مؤثر خارجي كالاهتمام
 البصرية التي يتصورها الاعشى والاهتمام السمعية التي يشتملها الاصم . وكذلك اوهام
 البصرية التي لا تزيد باغراض العينين . كل ذلك يدل على ان هناك وهمًا ناشئاً عن
 اسباب داخلية وان بينه وبين الوهم فارقاً حقيقياً . ان التشابه بين الوهم والضللال والادراك
 الحقيقي عظيمة . لان الوهم يشعر بوجود ما يتوهم ويعتقد صحته ، وهذه التشابه بين
 الوهم والادراك تدل على اهمية فاعلية النفس ، ان النفس تبني في الادراك على اساس
 الاساس ولا تولد تبني حتى تستغني في الوهم عن ذلك الاساس .

* * *

المصادر

- 1- Bourdon : La perception visuelle de l'espace
- 2- Lunan : Theorie psychologique de l'espace
- 3- Lackelier : Etudes sur le syllogisme: observ. de Platner
- 4- Mach : Connaissance et erreur. cli. XX
- 5- Ribot : Evolution des idées g. n. érales
Psych. allemande contemp.
- 6- Spencer : Principes de psychologie
- 7- Sully /James/ : Les illusions des sens et de l'esprit
- 8- Villey : Le monde des aveugles.

مع ترجمة مصادر الفصل الاول من - ٢٢٩

٢ - ٠ - تمارين ومناقشات شفاهية

المعقبات

- ١ - الاحساس الادراك .
- ٢ - مناقشة نظرية كوت - التجريبية ونظرية التوليد المباشر .
- ٣ - اوضح اسباب اخطاء الحواس التي رأيتها في الصفحة ٢٧٤

٣ - ٠ - الانشاء الفلسفي

- ١ - اوضح قول علماء النفس : « الادراك هو التأويل » (بيروت ١٩٢٩)
- ٢ - اوضح قول نين : « ان الادراك هو وهم عقبي » (بيزانسون - ١٩٢٧)
- ٣ - كيف نوضح ان هناك عالما خارجيا .
- ٤ - شأن الذاكرة في الادراك . ما معنى قولنا « الادراك هو التذكر » (باريس - ١٩١٦)

١٥

20

معرفة العالم الخارجي

الفصل الخامس

معرفة النفس

(الشخصية أو الأنا)

رأيت في الفصل السابق كيف يتوصل الانسان الى الاعتقاد ان هناك عالماً خارجياً مستقلاً عنه . ثم كيف يخطي في ادراك هذا العالم . ونريد الآن ان نتحدث عن الشخصية اي عن الأنا ، فكيف تكون فكرة الأنا وما هي عناصرها وحقيقتها ؟

١ = تكون الشخصية

الغالب على الفطن ان الطفل لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يعرف انه فرد مستقل عن العالم الخارجي وعن الافراد الآخرين . نعم ان العالم الخارجي يؤثر فيه ويولد في نفسه احساسات وتصورات كثيرة ، ولكن الطفل لا يميز ذاته من هذه الامور المحيطة بها ، بل يظن نفسه اياها .

على ان الطفل لا يلبث ان يكتسب هذا الشعور وهذه المعرفة بالشخصية شيئاً فشيئاً . زعم لوييس (Luya) ورومانس (Romanes) ان الطفل لا يعرف نفسه وان شعوره بشخصيته انما يتولد من الالتفات التي نعلمه اياها . فهو اذا تكلم عن نفسه استعمال صيغة الغائب ، وقال : « زيد يريد هذا الشيء » او « زيد جائع » . ثم نعلمه بعد ذلك ان يقول عن نفسه (انا) فيستبدل صيغة الغائب بصيغة الحاضر ويستعمل ضمير المتكلم بدلا من العلم — ان هذا الرأي ضعيف جداً اذ لو لا شعور الطفل بشخصيته لما فهم معنى ضمير المتكلم ولا عرف كيف يستعمله .

ثم ان هذا الشعور مهم ولكن الطفل يقتبسه من تجاربه وسياته ، فيربي نفسه بنفسه ويتوصل شيئاً ثباتاً الى معرفة شخصيته .

ولكن كيف تتكون الشخصية عند الطفل ؟ إن شخصية الطفل تستعمل في البدء على النفس والجسد معاً ، وقد رأينا عند البحث في تكون فكرة الشيء الخارجي ، كيف يميز الطفل جسده من الاجسام الاخرى لاسباب عديدة منها ان الجسد يؤلف جملة من الاحساسات الحاضرة وانه واسطة بيننا وبين العالم الخارجي ، وان احساسنا به مضاعف ، وانه اقل مقاومة لارادتنا من الاجسام الخارجية .

ثم ان الجسد مركز الاحوال الاتقالية من لذة وألم ، اذا خمشت بالديون خمشاً بسيطاً تألمت ، واذا طمعت على رأسك شعرت بوجع شديد ، فانت انما تألم وتلذذ بجسدك قبل كل شيء ، ثم تنتقل من معرفة الجسد الى الشعور بالشخصية وحدها . لان الجسد لا يفارق الاحوال الاتقالية وهي تؤثر في الافكار والارغائب وغيرها ، حتى قيل انها النواة التي يبنى عليها تصور الشخصية .

ثم ان هذا التصور يزداد وضوحاً بتأثير الفاعلية . كلما تحركت العضلات صادفت في طريقها عقبات تعوقها عن العمل ، فتشدد وتتوتر للتغلب عليها . انت هذه الموانع الخارجية تعارض حركاتنا الغريزية ، فينولد من هذه الممارسة شعور بالشخصي والخارجي ويؤدي هذا التضاد بين الاقوال والاتالي توليد فكرة الشخصية . والطفل مغمى بشده مفتون بفاعليته ، فيسره ان يبدل ما يحيط به من الاشياء فيقربها او يبعدها . قال بربير^(١) : « يكشف الطفل في الشهر الخامس وهو يمزق قطعة من الورق الصوت الذي يتولد منها . لا يوجد في هذه السن تصور واضح للسببية . ولكن الطفل رأى بالتجربة انه يستطيع ان يكون علة ادراك بصري وسمعي معاً لانه عندما يمزق قطعة الورق ينقص حجمها ويحدث صوتاً . ولذلك الطفل بذلك دليل على انه يجب ان يكون سبباً في فهمي المجازاة في الماء ويصف الصدف ويريد ان يشمر بقوته

وقائمه . ان هذه المشاغل ليست العاريا بسيطة بل تجارب يعود بها الطفل ان يصبح
 سبباً مؤثراً شاعراً باستقلاله عن غيره .
 ثم ان الطفل يفرق بين نفسه وجسده كما يفرق بين جسده والاجسام الاخرى
 فيشعر ان جسده محسوس وانه ذو امتداد على عكس السرور والحزن والرغبة
 والارادة والحكم وغير ذلك من الاحوال النفسية العارفة من الامتداد . ثم يشعر
 ايضا ان الاحساسات التي يتركب منها جسده مباينة لهذه الاحوال النفسية من
 حيث انها اكثر منها لبونا ومقاومة واقل خضوعا للارادة ، حتى قال بوشيه ان
 العالم الخارجي عالم التقيد والضرورة ، وان العالم الداخلي عالم الحرية ، ولا ينفهم
 من ذلك ان الاحوال النفسية غير مقيدة بل هي خاضعة لتوابع طبيعية . الا انها
 كثيرة التحول وبعود الي بيان ذلك في مبحث الحرية .

لا يتوصل الانسان الى شعور تام بشخصيته ، الا حينما يجرد نفسه من جسده .
 ولا يزال هذا التجريد يقوى حتى تصبح الشخصية ذاتاً مجردة متحققة الوجود
 ونسعى الى ذلك بالآلية ^{١٣} .

٢ عناصر الشخصية

ان عناصر الشخصية كثيرة ، ولكونها بالرغم من كثرتها واحدة ، لان
 النفس ليست مركبة من اجزاء ، فترق بعضها عن بعض ، بل هي حقيقة واحدة
 ذات وجوه مختلفة (٢) فمن عناصر الشخصية الاساسية :

١ - الاحساسات او الاساس العضوي - ان فكرة الشخصية مبنية على
 تصورنا لجسدا اي على الاحساسات التي نطلع بها عليه ، كاحساس البصر والاحساس
 العضلي والحس المشترك وما يحثوي عليه من الاحساسات العضوية التي مميّتها

(١) راجع التمرينات للشريف الجرجاني مصر ١٩٠٩ ص ١٧

(٢) راجع ص ١١٧

الحساسية العامة (ص - ٣٠٨)

إن جسدنا وحدة ، لأن الجملة العصبية تنظم انطباعاته وتجميعها ، وهذه الوحدة هي الأساس التي تبقى عليه وحدة الشخصية . إن فقدان الوحدة من المجموع العصبي عند بعض الأنواع يمنعها من الشعور الواضح بشخصيتها ، ولذلك كانت وحدة تركيب الشخصية تابعة لتركز الجملة العصبية . حتى لقد قال أرسطو منذ القدم إن النفس صورة الجسد . ولولا اننا لسنا في بيان علاقة النفس بالجسد (١) لعدنا إلى ذكر هذا الأمر . فلنقتصر إذن على القول إن قسا كسبراً من أمراض الشخصية يتولد من فساد احساس الإنسان بجسده . إن خدراً جلدانياً بسيطاً أو خللاً في الحركة حافية وغير ذلك من تبدلات الجسد قد تولد كثيراً من أمراض الشخصية . وقد بين العلماء أن أكثر الأمراض العصبية خللاً بالحساسية أكثرها توليداً لانقسام الشخصية - (مثال ذلك المستربيا) . حتى لقد قال « ريبو » وقد غالى في قوله ، إن كل خلل في الحساسية يولد خللاً في الشخصية .

٢ . - الذكريات أو تصور الماضي . - الذكريات من مقدمات الشخصية . ولولا الذاكرة لما كان عقل ولا شخصية ولا شعور . إن الإنسان يعيش في الماضي كما يعيش في الحاضر والمستقبل . وقد قيل الخائس منقل بالماضي . لكل منا تاريخ يكتبه بأعماله ، ثم يتذكر وفاته ويهبط أخلاقه صورة مقبلة منه . فهذا حضر الحركة القلائية ، وذاك من رجال الشسورة . كل يريد أن يكون بطلاً على شكل من الأشكال ، وقد يقتنع بعضهم بأقل من ذلك فيفتخر بأنه من عائلة أحد الأبطال القديين بنوا المهالك أو هدوا العروش أو تميزوا بأمر من الأمور .

وليس الذكريات الغامضة أقل تأثيراً في الشخصية من هذه الذكريات الواضحة . حتى لقد ذل علم أمراض النفس على أن أمراض الذاكرة تولد في الغالب خللاً سيئاً

الشخصية - إذا انفصلت طائفة من الذكريات عن الشخصية المادية ، شككت شخصية ثانية تنوب في بعض الأحيان عن تلك الشخصية البتراء .

٣ - تصور الخاطر - او العامل الاجتماعي - ان لهذا العامل الاجتماعي تأثيراً كبيراً في تكون الشخصية . لان المرء لا يفكر في نفسه الا ويفكر في امرته او مهنته او بلده او وطنه ، ويفكر ايضاً في اسمه ، وشهرته ، وثقة الناس به ، ومنزله ، وسلطانه ، وطرز معيشته ، وأصدقائه ، ونزوته ، وماله وما عليه .
والانسان كما تعلم ، لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي ، ينظم فاعليته ، ويوجد بين جهوده وغاياته . حتى لقد قال : دور كهام : ان في كل شخص مفرد عنصران لا شخصياً . وليس هذا العنصر اللا شخصي أقل أهمية من الاساس الفردي ، لان العقل كما قال : كنت ، اساس الشخصية ، وهو كلي لا شخصي .

وكما كان الوسط الاجتماعي أوسع وارفق ، كانت الشخصية أغنى ، لان الانسان الابتدائي كان مصهوراً في البيئة ، فلم يكن له حرية فكرية ، ولا حرية فردية . غير ان زيادة الكثافة الاجتماعية ، أدت الى تقسيم الاعمال ، وتباين الافراد ، وشعورهم بشخصيات مستقلة .

ثم ان لظواهر المرء تأثيراً عظيماً في شخصيته ، لانه لا يعلن دائماً ما يسر ، بل يتلون بحسب الاحوال والظروف ، ويلبس لكل حالة لبوساً . وهذا الثوب ، الذي يبدله في كل ساعة مرة او مرتين او ثلاثاً ، يدل على حقيقته . فهو يتواضع امام رئيسه ، ويتكبر امام خادمه ، ويتعجب الى زياته ، وكما خاطب فرداً من الافراد ، يظهر له ناحية من شخصيته ، كأن هناك عالماً كبيراً يضم بين جوارحه عدداً غير محدود من العوالم الصغيرة .

٤ - تصور المستقبل :- الانسان يعيش في المستقبل كما يعيش في الماضي

لأنه يتصور للحياة مثلاً أعلى ، ثم يبدل الواقع بحسب أحلامه وأرادته . فإذا كان شاعراً في مستقبل العمر ظن كل شيء ممكناً ، لجهله بالمصاعب ، فيريد أن يصير قائداً كبيراً ، وعالمًا فخريراً ، وشاعراً فذاً ، ومكتشفاً عظيماً ، لا يقف في طريقه شيء ، ولا تخفى على بصيرته خافية . ثم إذا صرت الأعوام إثر الأعوام ، وجد نفسه عاجزاً عن تحقيق جميع الأحلام ، فيقتنع بتحقيق حلم واحد منها ؛ ولكنه إذا ما أنقضت الأيام كاهله ، أقبل على مهنته يريد النبوغ فيها ، فتدركه الشيخوخة وهو لا يزال في منتصف الطريق ، لم يصبح بعد أول خطيب ، ولا أول طبيب في الدنيا ، أو في بلده ، فيفكر إذ ذاك في أولاده ، وبطل نفسه بالأمل والرجاء فيهم . وهكذا يعيش الشيخ في المستقبل كما يعيش في الماضي ^(١)

وقصاري القول أن هناك ثلاثة عوامل أساسية :

العامل الجبوري : وهو مجموع الحساسية الجديدة ،

(١) راجع « رومانتان » ص (١١٠ - ١١٤) ثم راجع الموجز في علم النفس لويليم جيمس « Précis de Psychologie » ص (٢٤٩) قال : « يتصور الإنسان في مستقبل العمر أن جميع هذه الأحوال المتضادة ممكنة . ولكن تحقيق الواحدة هو ، على الأقل أو على الأكثر ، حذف للآخرى . فمن يرغب أن يكون له أحق وأقوى وأعمق شخصية ، فليدقق في قائمة هذه الأحوال ، وينتخب منها حالاً يلعب دوره فيها . فتدعى إذ ذاك جميع الشخصيات الأخرى وتقلب إلى بخار . » إذا اعتنق الإنسان مذهباً غير مذهبه ، أو غير حالاً من أحواله ، ولم يتم بما يقال عنه في أسرته أو ناديه أو جماعته ، فإنه يستبدل شخصيته الاجتماعية الحاضرة بشخصية ثانية ، ويؤمل أن يكون له في حياته الاجتماعية الجديدة حكم أعدل من القضاة السابقين ، وإذا لم يجد في الحياة الجديدة حكماً عادلاً ، ففكر في الأجيال الآتية ، وربما اعترض عن حكم الناس ، وفكر في حياة خياله ليس لحاكمها من غاية سوى مشاهدة أعماله .

والعامل النفسي : وهو مجموع الأفكار والمشاعر
والعامل الاجتماعي : وهو ما يتصل بنا من آثار الحياة الاجتماعية

٣ - صفات الشخصية

فلما سابقنا إن الشخصية واحدة بالرغم من كثرة عناصرها ، لأن عناصر
الشخصية ليست متفرقة مبعثرة ، بل هي متصلة ، فالوحدة إذن أول صفة من
صفات الشخصية .

أما الصفة الثانية فهي الهوية ، وذلك أن الإنسان يستند أفعاله الماضية ، إلى ذات
مستمدة عليها أشد الجواهر على الاعراض ، فيعرف أنه هو هو ، أي أنه لا يزال
اليوم كما كان في الأمس ، بالرغم من تغير أفعاله وأحواله .

وأما الصفة الثالثة فهي القابلية أو القابلية : وذلك الثاني كل وقت توسع
نطاق شخصيتنا بأفكار وعواطف جديدة ، لا تدري كيف نشق ، ولا كيف
نرجعها إلى أحوالنا النفسية القديمة .

فالشخصية إذن تشمل على ثلاث صفات أساسية هي : الوحدة ، والهوية ، والقابلية
ليس بين وحدة الشخصية ووحدة الأجسام مماثلة ، لأن لكل منهما نوعاً مختلف
من الآخر . ونحن نعمل في أحدية الأجسام كثرة ، بل نجزي الجسم إلى
أجزاء بسيطة ، ونعتبر كل جزء منها واحداً . أما وحدة النقط الرياضية مثلاً ،
فهي عبارة عن استجالة تصور انقسامها ، ووحدة الجزء الفرد مشاكلة أيضاً لهذا المعنى لو وحدة
النقطة . أما وحدة الحياة النفسية فلا تنافيها الكثرة ، لأنها وحدة شخصية شبيهة بوحدة
الحياة ، فلا يمكن انقسامها إلى أجزاء بسيطة ، وإذا توهمت أن هناك أجزاء وجدت كل جزء
منها يتطوي على الكل ، ولذلك سمينا هذه الوحدة بأحدية الجمع أو أحدية

الكثرة (١)

ثم إن هوية النفس ليست مطلقة كالهوية السارية في جميع الموجودات لا تتغير ولا تتبدل ، بل هي كثيرة الاحوال متغيرة فكما أن وحدة الشخصية لا تلتصق بها الكثرة كذلك هويتها لا تتأني التغير . وربما كان الجمع بين الكثرة والوحدة مخالفاً للمنطق ، كالجمع بين الهوية والتغير ، ولكن هذه الالفاظ بعيدة عن تصور الذات الانسانية ، فليحظر كل منا الى نفسه ، وليلاحظ حقيقة أحواله الداخلية ، يجد فيها مزيجاً من الوحدة والكثرة ، والهوية والتغير .

٢ - حقيقة الشخصية

اختلفت مذاهب الفلاسفة في حقيقة الشخصية ، فمنهم من نظر الى صفات الشخصية التي ذكرناها ، ففطن من بيان حقيقتها بذكر « الوحدة » و « الهوية » ، ومنهم من لحظ « الكثرة » و « التغير » فقط ، فوقع في مغالط وشبه كثيرة ولذا كرر الآن قسماً من هذه المذاهب :

١ - الجوهرية (Théorie Substantialiste) - زعم (ريد) و (فيكتور كوزن) و (ادولف غارزيه) وأصحابهم أن « الانا » حقيقة ذات وحدة وهوية ، وأنها مفارقة لما تشتمل عليه من العناصر . فالشخصية ليست ما يشعر به في كل لحظة من الاحساسات والعواطف والافكار ، بل هي حقيقة مفارقة لا تتبدل بتبدل ما يجري فيها من الاحوال الزائلة . قال « روابه كولار » (٢) :
 « ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا وحناننا وكل احساساتنا تجري امام الشعور كما تجري مياه النهر امام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ » ، ثم « الانا » اذن حقيقة جوهرية ونحن لانشعر بهذه الحقيقة مباشرة ، لانها مفارقة لاحوال الشعور ، يدركها

١ - تعريف الجرجاني للمعرفات ص ١

٢ - راجع ص ١٣٠

بالحكمة . ان النفس لا تدرك حقيقتها مباشرة ولا تصل الى معرفة ذاتها الكائنة وراء الحوادث الا بحاكم العقل ، أي بمبدأ السببية والجوهر .

ونقول في الرد عليهم : اما ان تكون هذه الحقيقة الجوهرية مفارقة غير عارضة بما يجري فيها من الاحوال — وهذا يجعلها هوية غير متغيرة — ، واما ان تكون متصلة بالاحوال الشعورية عارضة بها . فاذا كانت هوية مجردة مفارقة لاحوال الشعور كانت فارغة عديدة العناصر ، وهذا يخالف لما ذكرناه من صفاتها ، اذ قلنا ان احديتها وحدة في كثرة . واذا كانت متصلة باحوال الشعور كانت عديدة الوحدة والهوية ، لانها انما تتبدل بتبدل هذه الاحوال

بنسج من ذلك ان هذه الحقيقة الجوهرية ليست موجودة بل هي تجريد محض لا فائدة منه .

٢٠ — التجريبية (Théorie empiriste) . — لم يلاحظ النحويون من صفات الشخصية الا الكثرة والتغير ، كما ان الجوهريين لم ينظروا الا الى الوحدة والهوية . قال دافيد هيوم : لا يوجد في النفس اقسام ثابتة . ان الالم واللذة والحزن والسرور والاهواء والاحاسات متعاقبة بعضها وراء بعض ، غير موجودة ابد في زمان واحد ، فلا يمكن ان تكون فكرة « انا » مشتقة من هذه الاحاسات ولا من غيرها ، فهي اذن غير موجودة . وقال ايضا : اما انا فانهي كلما دخلت الى أعماق نفسي كشفت عن ادراك جزئي واحد أو غيره . كالادراك الحرارة والبرودة والنور والظلمة والحب والبغضاء والالم واللذة فلا أستطيع ان اكشف عما في نفسي الا بالادراك ولا أستطيع ان اشاهد فيها شيئا غير الادراك . « (١)

ولا غبار على هذا الكلام ، غير انه يبحث عن الوحدة والهوية حيث لا يوجد لها أثر . اذا نظرت الى كثرة عناصر النفس وتباينها غاب عنك ارتباطها العميق وتداخلها المتبادل فتذهل عن وحدتها واذا بحثت عن عنصر نفسي ثابت لا يتغير

أضحت وتمتلك في التفتيش عليه من غير ان تجده لان هوية الشخصية ليست بهذا المعنى ، بل هي مياينة للهوية السارية في الوجود غير منافية للتغير تدل على بقاء الماضي في الحاضر وتكشف وراء حياة النفس المتجددة جملة من العناصر الرئيسية والفرعات الثابتة وانماطا من الحس والارادة والتفكير دائمة . وتسمى هذه الانماط الدائمة من الحس والتفكير والارادة بالسجية . ولولا وجود السجية والذاكرة لما قال علماء النفس بهوية الشخصية . ولولا الشعور بالوحدة لما قالوا بوحدة الشعور .

ومن المذاهب التجريبية الضعيفة مذهب (شوارت ميل) . فقد قال اذا اعتبرنا النفس جملة من احوال الشعور وجب علينا ان نتم ذلك بقولنا ان هذه الجملة تعرف نفسها في الماضي والمستقبل . . فاما ان نقول ان النفس شيء واحوال الشعور شيء آخر واما ان نقول بإمكان معرفة الجملة نفسها من حيث هي جملة . قال واظن الحكمة تقتضي الاخذ بالامر كما هو من غير ابصاحه بنظرية ما . وهذا القول دليل على العجز والاعراض عن فهم وظيفة الذاكرة .

وجملة القول ان المذهب التجريبي نظر الى كثرة عناصر النفس فظن انه يمكن الوصول الى وحدة الشخصية بلاحظة هذه العناصر المنفردة فلم يجد الى ذلك سبيلا ، ولودقق التجريبيون لعلوا ان الملاحظة النفسية تكشف عن الكل قبل الجزء ، وتعلمنا على جريان الفكر قبل عناصره . ومن اراد ان يخلق شجرة بجمع نشارة الخشب اضاع عمره في اتباع هذه الطريقة غير المنجبة لان الشجرة متقدمة على النشارة لا النشارة على الخشب ^(١) .

٣ - نظرية ميين دو بيران - زعم (ميين دو بيران) اننا نطلع على حقيقة الانا بالحدس لا بالمحاكمة ، عن طريق الاحساس بالجهد العضلي ، لان هذا الاحساس الممتاز يكشف لنا عن حقيقتين متضادتين هما الانا والانا . فتحس النفس انها علة

وانها محدودة بما هو سواها وقد فتدنا هذه النظرية عند البحث في حقيقة وجود العالم الخارجي ونقول الان ايضاً انها لا تقطع مظان الاشياء لان تحليل احساس الجهد لا يبين ان هناك قوة صادرة عن المركز الى المحيط بل ان هذا الاحساس كغيره ناشئ عن الاعصاب المحيطة .

٤ - - نظرية كنت - قال كنت : ان الشخصية ليست حقيقة جوهرية مفارقة لاحوال الشعور كما زعم الجوهريون ولا جهة من الوجدانيات والحسيات كما زعم التجريبيون بل هي صورة الحوادث النفسية ، وانما كانت الشخصية واحدة لان لاحوال الشعور صورة واحدة تجمع بينها وتحيط بها كما يحيط الاطار بالرسم او النور بالاشياء . ليس بين الوجدانيات والحسيات التي ترتسم في النفس وحدة ضرورية وذاتية ، غير انها تكتسب هذه الوحدة بالمعرفة ، فننظم الحسيات داخل صورتي الزمان والمكان وتترتب النظريات وفقاً لفكرتي العلة والمعلول والعرض والجوهر ويدع العقل ملكة تركيبة عالية يسميها كنت : (الانا) وهي توحد جميع عناصر الشعور ويدع منها شخصاً واحداً . لا يمكننا الان مناقشة هذه النظرية العميقة فنقتصر على القول انها وقعت فيها وقع فيه التجريبيون من الخطأ ، اذ ظنوا ان الملاحظة النفسية تطلعنا أولاً على الحوادث الداخلية المتفرقة وقد رأينا ان هذه الملاحظة تكشف عن الكل قبل الجزء ، وان الشجرة متقدمة على النشارة ، وسنعود الى هذا البحث في ما بعد الطبيعة وبني للنظرية التي تريد أن توضح حقيقة الانا ان نجعل تحليلها مبنياً على جميع الصفات من وحدة وهوية وكثرة وتنبر . وكل نظرية تخرج من ابصارها صفة من هذه الصفات لا تصلح لبيان حقيقة الشخصية ، فالجوهرية توضح وحدة الشخصية وهويتها ، لكنها لا توضح الكثرة والتنبر ، والتجريبية توضح الكثرة والتنبر ولكنها لا توضح الوحدة والهوية . ان الفيلسوف الذي يستخرج الكثرة من الوحدة ويولد الحوادث المتغيرة من الجوهر الفاسخ شبيه بالمشعوذ لا بالعالم .

وخير طريقة لمعرفة حقيقة الشخصية بصفاتها التي ذكرناها ان ينظر المرء الى نفسه بالحدس لا بالفكرة لان وحدة النفس حقيقة مشخصة لا فكرة مجردة .

٥ = امراض الشخصية

لقد اختلف العلماء في وصف امراض الشخصية حتى جعلوا تصنيفها صعباً جداً ونقول توطئة للبحث ان ضعف الذاكرة البسيط لا يحدث بالضرورة خللاً في الشخصية . نعم ان الذكريات من عوامل الشخصية الاساسية ، ولكنها لا تكون كلها حاضرة في الذهن لان الماضي قد يلقي على بعضها حجاباً كثيفاً ثم تعود الى الشعور من غير ان تحتل الشخصية . ولا يولد فقدان الذاكرة مرضاً في الشخصية الا اذا فارقت الذكريات ساحة الشعور ثم شكلت لنفسها حياة مستقلة

تنقسم امراض الشخصية الى الانواع الآتية :

١ - الخلل المشعور به من المريض نفسه - فن هذه الامراض الحس بتغير الشخصية وهو مرض يشعر المرء فيه بتغير في نفسه لا يعرف له سبباً وقد ذكر الدكتور (بيهر جانه) لهذا المرض ثلاثة انواع :

(١) الحس بالغربة^(١) - ان المصاب بهذا المرض يشعر بتغير في نفسه ويشعر غريب ما هو فيه ثم يقول للطبيب « ان هذا الصوت ليس صوته وهذه اليد ليست يده » او انه يراها للحررة الاولى « يدل على ذلك قول احد المرضى للدكتور بيهر جانه :

(١) جاء في يوميات (آبيه ل) : « اني استطيع ان اجعل نفسي بسيطاً من غير ان يكون لي حد فأتسى بيثني وزماني واجعل نفسي من جيل آخر ، وفي وسمي ان انسى ان لي هذه الحاسة او تلك وان اجعل نفسي اعشى او اوف من الانسان ، أي حيواناً أو نباتاً » - وقال أيضاً : « وبالرغم من اني كنت واقفاً فانه لم يسكن لي وزن ولا جسد وشعرت انني كرة تدور في الفضاء كسيارة وانني مختلف عن جسدي مستقل عنه » - وقال أيضاً : « اني لا شعر بفقدان اسمي وشخصي كأن -

« اني شخص غريب ، وطي ، اني ادني مما كنت » . وقول احدي المريضات :
 « اني لأشعر بان شيئاً قد كسر في رأسي او اخرج منه فكأنني غير موجودة ، أو
 كأنني فراشة لا استطيع ان أقف على شيء » . وبما يشعر به المريض ان العالم الخارجي
 قد تغير بالنسبة اليه أو أن بينه وبين الاشياء حجاباً ، فيحس بغربة الاشياء وغربة
 جسده ثم يستغرب حال نفسه وقد يوجد هذا الحس عند بعض الكتاب (يوميات آميل)
 كما يوجد عند بعض الفلاسفة (مبين دوميران)

(٢) الحس بتضاعف الشخصية . — وهو عبارة عن شعور الشخص بأنه شخصان
 بدل على ذلك . قول احدهم : « انت شخصي الحقيقي يبكي بالقرب مني » وقول
 الآخر : « ان في داخلي منافسة كان في شخصين » حتى ان بعضهم يجرد من نفسه
 شخصاً يراه امام عينيه كما في مرض رؤية النفس الخارجية (Autoscopie
 externe) .

(٣) الحس بتغير الشخصية تغيراً تاماً : — وهو عبارة عن تجرد المريض عن
 شخصيته تجرداً تاماً ، من ذلك قول احدها : يظهر لي ان شخصيتي قد ضاعت
 منذ ثلاث سنين وقول الاخرى : انها ماتت وانها في القبر . وقول احدهم انه مات
 وانه موجود ، ولكن بالرغم منه ، خارج الحياة الحقيقية المادية ، وانه لا يعرف
 سبب موته (رهبو : امراض الشخصية ص ٦١)

عيني الجاحظة عين ميت ، أو كأن فكري الكلي المثلث شبيه بالعدم أو بالمطلق فانا
 حائر كأنني غير موجود » . وقال ايضاً : « ان شخصيتي الفردية لتنبخر كقطرة
 ماء في سحير » وقال ايضاً « كأن الحياة في عيني منام حتى انني لاضع غشي في
 موضع الميت الذي تمحي امام عيني هذه الجلبة من الصور ، ان لي رخاوة السوائل وليانة
 البخار وقشفت السحاب فيقبل كل شيء في ويحى كما تمحي الامواج على سطح
 البحر » .

ومن هذه الامراض النفس « Obsession » ويسمى المصاب به محسوساً .
من ذلك قول أحدكم للدكتور سغلاس « Séglos » : يخيل إلي أن في شخصين
أو كأن في فكرين متنازعين ، أحدهما فكري الذي يريد أن يحكم ولكن
بدون جدوى ، والثاني فكر من همس الشيطان لاجئ لي فيه « وهذا النوع
من النفس شبيه بالفكر الثابتة « Idées fixes » التي تستحكم عنها سيفت بحث
الانتباه .

ومنها الهذيان : — يمكننا ان ندخل في هذه الامراض هذيان الاضطهاد
وهذيان المظنة وغيرهما من أمراض الهوس « Manie » والخلل العام - فالخبول
يظن نفسه في أول المرض قائداً أو ملكاً أو إمبراطوراً وقد يقول لك انه آدم أو
المسيح أو انه أغني من ملوك المال جميعاً ، أو انه القائد العام لجميع الجيوش ، أو انه
قادر على احياء الموتى ، أو ان الافلاك خاضعة لأمره .

ان في هذا المرض شخصيتين : احدهما خيالية ، والاخرى حقيقية . فلما ان
يتوب الخيالية عن الحقيقية ، ولما ان توجدا معاً ، ولما ان تختلطا . فقد يقول المريض
انه ملك ثم يعترف انه غيارد ربيع خمسين قرشاً في النهار . وقد يقول لك انه اغني من
روتشيلد ثم يطلب منك قرشاً ليشتري به تبغاً . فالمرضى لم يفقد ذاكرته ولكنه
يهذي في كلامه لشكرة غير معقولة ما يورثه في اليأس او الهوس او حب العظمة
او غير ذلك .

٢ : — الخلل غير المشعور به : — وقد سمي كذلك لأن المريض لا يشعر فيه
بالخلل الذي اصابه في شخصيته .

(١) — من هذه الامراض تضاعف الشخصية . وقد ذكرنا مثالا عنه أثناء
البحث في اللا شعور (حالة المريضة فليدا - ص ١٤٩) ولنا ان الشخصية الثانية

تنوب عن الاولى وتعرفها ، أما الشخصية الاولى فلا تذكر شيئاً عن الشخصية الثانية . وقد تجهل الثانية الاولى كما تجهل الاولى الثانية ، مثال ذلك حالة المربضة الاميركية (ماري رينولدس^(١)) فانها كانت تفقد بعد الاعماء ذكريات حياتها الاولى ، ثم اذا انغمي عليها مرة ثانية ، رجعت الى حياتها الاولى ، ونسيت ما جرى معها في الحياة الثانية . وهكذا كانت كل شخصية من هاتين الشخصيتين تجهل اختها .

وقد يكون للمريض في بعض الاحوال ثلاث شخصيات او اربع او ست ، ويكون لكل منها صفات واعتقادات واحوال نفسية خاصة ، حتى ان بعضهم يكون كاثوليكياً في الحالة الاولى وبروتستانتياً في الحالة الثانية ، وكثيراً ما يغير الخط عند الانتقال من شخصية الى اخرى . وقد ذكر الدكتور (جانهان) ان احداهن كانت تدعو نفسها في الحالة الثانية (التوكين) واذا ذكرت امامها (ليوني) وهو اسمها في الحالة الاولى قالت : « لست هذه المرأة ، انما معتلة جداً » .

(٢) - ومن هذه الامراض أيضاً مرض الوساطة لان الوسيط ينتقل فجأة من حالته العادية الى حالته الثانية ويعتقد انه يضم بين جنبيه في الحالة الثانية شخصية خيالية او انه على اتصال بسكان احدى السيارات او الاله او بأحد الارواح او الجن . والوسيط لا يخلو من الهذيان في شخصيته الثانية . وهذه الافكار التي يهذي فيها تابعة لتأثير التربية او البيئة الاجتماعية ولذلك كان وسطاء اوربا في القرون الوسطى يتلبسون بشخصية الشيطان او شخصية العذراء او شخصية احد الاولياء .

٣ : - الخلل الشخصية الثام : - تدخل الشخصية الخللاً تماماً سيف الخبل العام وفي جنون الشيوخ فيصبح المريض شخصين : ويعتقد ذلك ويظنه طبيعياً وكما

(١) درس سالتا الدكتور (ماك نيش) في كتابه « فلسفة النوم Philosophie du sommeil »

ان احدا لا يعجب لكونه واحداً كذلك الخيول لا يعجب لكونه اثنين . فقد
بكلمك عن نفسه بصيغة الغائب ويضرب نفسه ليعاقب «الآخر» ثم يكلمه ليعدي اليه
النصيحة ثم يأمره بالسكوت ثم يوجب انه لا يصح له امرأ . وقد تشارك بينه يساره
في العمل فتدفعها ثم تضربها وتغضب منها كأنها بد شخص آخر . وهذا يدل على
ان المرحن قد افقد المريض وجدته كما انساها هويته .



١ - المصادر

راجع كتب : (Damaz) و (Hoffding) و (Dwelshauvers) و (James) و (Roustan) التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

- 1- *Binet* : Les altérations de la personnalité
- 2- *Delmas et Boll* : La personnalité humaine
- 3- *Dugas et Montier* : La dépersonnalisation
- 4- *Janet* : Les névroses
- 5- *Jules de Gaultier* : Le Bovarysme
- 6- *Morton Prince* : Le dissociation d'une personnalité
- 7- *Ribot* : Les maladies de la personnalité.

٢ - تمارين ومناقشات شغافية

- ١ - فكرة البر كيب الذهني . - ٢ - فكرة الانا عند الطفل .
- ٣ - ما هي حقيقة الانية .

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١- هوية الانا ومعنى الشخصية (بواتيه - ١٩٢٦)
- ٢- ما هي عناصر الشخصية (ديجون - ١٩٢٥)
- ٣- اثر العادة والجهود في تكون الشخصية (باريز - ١٩٢٦)
- ٤- العلاقة بين الذاكرة والشعور بهوية الشخصية في ايها بوضع الاخر (باريز - ١٩٢٨)
- ٥- نسر ونافس الجملة الانية : « يوجد امران فقط يثبتان فعلياً هويتنا - امام عينتنا : وهما : اسم شخصيتنا وتسلسل ذكرياتنا (باريز ١٩٢٩ - دمشق ١٩٢٣)
- ٦- اثر الحياة الاجتماعية في تكون الشخصية .
- ٧- هل يمكن ابطال وجود الانية وهويتها بالاستناد الى امراض الشخصية (غرينوبل - ١٩٢٢)

الفصل السادس

الذاكرة

Memory

١ - وصف وتحليل

وصف وتحليل

١ - الشعور بقتضي التذكر ، ومن الصعب تصور حياة تفتقر تقتصر على مطلق الحاضر ، أي على ادراك نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل . فالشعور إذن دوام واتصال وترتيب وبقاء شيء من الماضي في الحاضر . ولو اقتصرنا في حياتنا النفسية على الحاضر المطلق ، لكان التفكير غير ممكن ، لأن الذاكرة تصل الحاضر بالماضي وهي بالنسبة إلى العقل كالعادة بالنسبة إلى الجسد . وبسط صورة للتذكر ، الذاكرة الأولية « *Mémoire Primordiale* » وهي عبارة عن بقاء الأحوال الجديدة في حاضر النفس مدة من الزمان . أما الذاكرة الحقيقية فهي القدرة على إحياء حالة شعورية مضت وانقضت مع العلم والتحقيق أنها جزء من حياتنا الماضية .

إن الذاكرة الأولية تبقى الحالة النفسية في الشعور مدة من الزمان ، ولكنها لا تسترجع هذه الحالة بعد زوالها . ثم إن التكرار ليس كاللذكر ، فقد أكرر اليوم جملة قلتها أمس من غير أن يكون تكراري لها تذكراً . لأن التذكر يقتضي شعوراً بالماضي وعلماً بأحوال الشعور المنبعثة منه . ولا يزداد تردد القول بدون شعور إلا عند الشيوخ ، أي حينما تضعف الذاكرة . الساعة تدق اليوم كما دقت بالأمس ولكن هل تشبه دقاتها الدكريات ، إن الذاكرة لا تكون إلا حيث يكون الشعور بالماضي .

٢ - أنواع الذاكرة - إن للذاكرة أنواعاً عديدة ، فهي تختلف بحسب الميول

القطرية والكسبية . وقد يكون الانسان قادراً على حفظ الاعداد ، ويكون سيف الوقت نفسه عاجزاً عن حفظ مفردات اللغة . وقد يكون قوياً في حفظ الانساب والامانيد ويكون ضعيفاً في حفظ الانعام . فهناك اذن ذاكرة للاعداد وذاكرة للالفاظ وذاكرة للموسيقى الخ . . . وهذا ما يكسب المرء قوة في مهنة دون اخرى ، فالخرفاني والمؤرخ والموسيقي ، والرياضي كل منهم يحتاج الى ذاكرة خاصة . غير ان علماء النفس يقسمون الذاكرة بحسب طبيعة الذكريات الى حسية واقترالية وعقلية .

(١) الذاكرة الحسية ، وهي ذاكرة الصور ، تختلف بحسب انواع الصور التي تستحضرها . فاذا كانت الصور بصرية سميت الذاكرة بصرية واذا كانت سمعية سميت سمعية . وعلى ذلك ، فان هناك ذاكرة بصرية « *Mémoire visuelle* » وذاكرة سمعية « *Mémoire auditive* » وذاكرة حركية « *Mémoire motrice* » وذاكرة ذوقية « *Mémoire gustative* » وذاكرة لمسية « *Mémoire tactile* » وذاكرة شمعية « *Mémoire olfactive* » الخ .

(٢) الذاكرة الاقترالية^(١) - يختلف العلماء في وجود الذاكرة الاقترالية - فمنهم من قال انها موجودة « كريبو وبولمان » ودليلهم على ذلك ان من خواص الاحوال النفسية عامة سواء كانت عقلية ام اقترالية ان تبعث من زوايا التسيان . وهذا امر مؤيد بالتجربة اذ كثيراً ما نتذكر الحوادث الماضية مصحوبة بخوف شبيه بالخوف القديم . واذا رجع الانسان الى وطنه بعد الغياب الطويل شعر بكثير من العواطف القديمة التي كان يشعر بها في شبابه - ومنهم كويلم جيمس وغيره من انكرو وجودها ، فقال ان الشيوخ لا يستحضرون اقترالات الشباب وان ذكرى الالم ليست المآ في كل وقت بل قد يكون في ذكرى الالم لذة ، وفي ذكرى اللذة المآ ، حتى لقد قال (دانته) ان تذكر ايام السعادة الماضية لمن افسى الالام . وقالوا

(1) Ribot, Psychologie des sentiments. p159-166

ايضاً اننا لا نشعر عندئذ كالحادثة السابقة بنفس الافعال الذي رافقها في ذلك الوقت ، بل نشعر بافعال جديد .

ولعل رأي الفريق الاول اقرب الى الصحة . فقد ذكر (سولي برودوم) عن نفسه انه كان لا يستطيع تذكرة دخول الامان باريز الا ويشعر من جسده بنفس الغم الذي ساوره يوم دخولهم . فاذا قيل ان هذا الغم هو افعال جديد ناشئ عن ذكرى عقلية ، قلنا ولماذا لا نكون الذكرة العقلية نفسها حالة نفسية جديدة . كل حالة نفسية حاضرة جديدة بالنسبة الى ما قبلها سواء اكانت عقلية ام افعالية — والتذكر ليس احياء للحالات السابقة بذاتها ، بل هو ابداع حالات جديدة مشابهة للحالات الماضية . والانسان يتذكر احواله العقلية كما يتذكر احواله افعالية . الا ترى ان ذكرى الطعام الكريه قد تجعلنا نتقيأ وان رؤية الدباب قد تولد فينا شعوراً بالحكة ، وان قراءة بيت من الشعر قد تحيي العواطف التي شعرنا بها حينما قرأناه لأول مرة .

وقد قرر علماء النفس ان هذه الذائكة افعالية تختلف بحسب الاشخاص ، فقد تكون قوية واضحة وقد تكون ضعيفة . وقد يتذكر الانسان آلامه الجسدية فيشعر بها اكثر مما يشعر بالآلام النفسية ، وقد يتذكر الغم والقلق والامل ويشعر بها من جديد من غير ان يشعر بالآلام الجسدية . وما ذكره (لينره) مثلاً ان عينيه كانتا تغرورقان بالدموع عند تذكر موت شقيقته . فكان يشعر بنفس الحزن الذي اصابه يوم وفاتها ، وهو في العاشرة من سنه .

ثم ان للذائكة افعالية تأثيراً في الحياة ، لانها تبعد عنا اسباب الآلام او تدبج احزاننا ومسرراتنا . فتجدد تشاؤم الحزاني وتزيد تفاؤل السعداء .

(٣) الذائكة العقلية — وهي ذاكرة الافكار والاحكام . فاذا تذكرت حديثاً بجميع الفاظه كانت ذاكرتي حية ، واذا لم أتذكر من الحديث الا معانيه او من الكتاب الا احكامه كانت ذاكرتي عقلية .

ان للذاكرة العقلية أهمية عظمى لضرورتها في المطالعة والعلوم ، وهي غاية
جداً عند الفلاسفة والعلماء لانهم يفكرون اكثر مما يشعرون . وهذه الذاكرة
العقلية تنقسم الى جميع انواع الذاكرة من سمعية وبصرية وغير ذلك . الا ان
اقل الناس تشكيراً يستعين بالفهم على الحفظ ، ولذلك كانت الذاكرة الحسية غير
مجردة من العقل ، وقد قيل ان فهم المعاني خير وسيلة للحفظ .

٣ . - فعل التذكر . - ان فعل التذكر التام يقتضي اربعة شروط
١ - التثبيت والحفظ ٢ - الخطور ٣ - العرفان ٤ - التحديد . ولأن

بنال تبين به هذه الشروط الاربعة .

هني تذكر الآن زيارتي لمتحف اللوفر بباريس منذ خمس سنوات . ان هذي
الذكرى لانتم الا بالشروط الآتية : ١ - يجب تثبيت الاحساسات التي شعرت
بها وحفظ الامور التي ادركتها ، فاننا اذ ذكر الالف اني لما زرت متحف اللوفر
شاهدت طائفة من التماثيل والصور ، ووقفت امام صورة (الجاك كوند) وتذكرت
مراقبتها وابدت بعض الآراء في قيمتها . فلولا تثبيت هذه الارتسامات في
قسي وحفظها لما امكنتني الآن تذكرها . ٢ - يجب ان تعود الصورة المحفوظة
في قسي الى ساحة الشعور . ولولا ذلك لبقيت ذكرى اللوفر في زوايا النسيان .
٣ - قد تعود الصورة الى ساحة الشعور من غير ان يكون رجوعها تذكراً . مثال
ذلك اني قد اكتب عبارة قرأتها في بعض الكتب واظن انها لي . لا تكرب
الذكرى تامة الا اذا تعرفتها النفس وعلمت انها صورة متباعدة من حياتها الماضية .
ولولا العرفان لكانت صورة اللوفر خيالاً . ٤ - وانخيراً يجب ان اعلم متى زرت
متحف اللوفر ، اي يجب ان يكون الذاكرة كرى التامة تاريخ . وصنعت في كل
من هذه الشروط الاربعة على حدة .

٢ - تثبيت الذكريات وحفظها

لولا اطلال تدمر لما نذكر الان صورها ، فكل ذكرى مبنية على اطلاق سابق يزداد بالتكرار ثبوتاً .

على أن التكرار ليس دائماً ضرورياً إذ كثيراً ما ثبتت الذكريات بتأثير واحد قوي . فإنا لم أر تدمر الا مرة واحدة ، لكن صورتها لا تفارقني .

يرجع تثبيت الذكريات الى عاملين : فيسيولوجي وقسي .

— فالعامل الفيسيولوجي يرجع الى مرونة الجملة العصبية التي تسهل تأثر الاعصاب وشدة استمساك الآثار بها ، وهو يختلف بحسب الأشخاص ، واحسنهم ذاكرة من كان مربع تأثر الاعصاب ، شديداً استمساك الآثار ، لا يحتاج في التثبيت الى تكرار ، ولا الى تداعي أفكار .

— والعامل النفسي تابع لقوة الانتباه وشدة الاهتمام . فكلما كان الانتباه أقوى والاهتمام أشد كانت الذكريات اثبت . وقد جمعوا العوامل النفسية في الأمور الالية : (١) شدة المؤثر : ان أكثر الحوادث ثبوتاً أقواها تأثيراً في النفس كالحرب والحريق وغير ذلك (٢) الميول الغريزية والكسبية : ان ميلنا الى بعض الأشياء بقوي انتباهنا اليها ، وكلما كان ميلنا الى العلم أقوى كان حفظنا اسهل . (٣) ان تثبيت الذكريات تابع ايضاً لمشاغل النفس الحاضرة فإذا كنت والله النفس ، ذهلت عن أشياء كثيرة .

ثم ان تثبيت الذكريات ، كتثبيت العادات ، خاضع لقانون الاستعمال وعدم الاستعمال . فقد ثبتت الذكريات من غير تمويه ، ولكن التمرين يقويها . والتمرين تابع للتكرار وتداعي الأفكار ، لان التكرار يثبت المسالك العصبية ويزيد عددها . وكلما أكثر التكرار ثبتت الذكريات . ثم ان تداعي الأفكار يزيد عدد المسالك العصبية ايضاً ، فإذا كانت

الفكرة قليلة البهوت امكن تثبيتها بالتداعي ، وذلك بتعليقها ببعض الفكر المألوفة .
 فاذا ذكرت هذه الفكرة المألوفة جذبت اليها تلك الفكرة الصعبة . فيمكن
 اذن تقوية الفكرة بتداعي الافكار ، والناس يعرفون ذلك لأنهم إذا ارادوا تذكر
 امر ، ربطوا اصابعهم بالخيوط ، أو عقدوا متاديلهم ، وإذا أرادوا حفظ بعض الاشياء ، عمدوا
 الى صناعة التذكير « Mnémotechnie » فربطوا هذه الاشياء باخرى مألوفة .
 ولذلك كان حفظ الجمل اسهل من حفظ المفردات ، ولذلك ايضا كانت الطريقة
 الكمية اقمع للحفظ من الطريقة الجزئية ، لان قراءة القطعة - كاملة - تمنع من تفريق
 الحافى ، وتربط الافكار بعضها ببعض حتى لقد قال (ويليم جيمس) : السر في
 التذاكرة الجيدة ان يربط الانسان ذكرياته بالمعاني المألوفة ليتم بها تداعي الافكار
 وهذا يدل على ان لتداعي الافكار شأنًا عظيمًا في التذاكرة العقلية .

واسكن اين تحفظ الله كريات ؟ والى اين تذهب بعد خروجها من ساحة الشعور ؟
 فلما ان رجع الى ان الاحوال النفسية التي تخرج من ساحة الشعور تبقى في الدماغ ، ولما
 ان يقال ان الاحوال النفسية لا تزول من النفس ، بل تبقى كاملة وراء الشعور .
 ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين :

١ - النظرية الفسيولوجية . - زعم الماديون ان الذكريات مخزونة في
 حجيرات الدماغ . وان الادراك يترك اثرًا في الحجيرات ، فاذا حدث تأثير جديد
 اتبع ذلك الادراك القديم من مبادئه . ولو لم يكن الامر على هذه الصورة لما كان
 فساد حجيرات الدماغ وخلل الجسد تأثير . على ان التجربة تثبت انما ان لاختلال
 انقسام ودوران الدم والتنفس تأثيراً في التذكر ، وان بعض المواد التي تهيج
 الحمة العصبية أو تسكنها تنبه الذاكرة ، تضعفها وان فساد الدماغ يولد فقدان الذاكرة
 (الامتيزيا) الكلى أو الجزئي ، وقد اثبتت تجارب (بروكا) ان تزييفاً دموياً في

قاعدة التلغيف الثالث من ناحية الجبهة الشالية بولد مرضى (الآقازيا) ^(١) ، وإن
فساد التلغيف الثاني من يسار الناحية الجدارية بولد المعنى النطقي «Cécité
verbale» ، وإن فساد التلغيف الأول من يسار الجبهة بولد الصمم النطقي
«Surdité verbale» ، حتى لقد قال (ريبو) : «إن الذاكرة حادثة حيوية
بالذات تسمى بالعرض» . لأن من خواص الأعضاء حفظ الآثار وتعادتها . فالذاكرة
أذن عادة أو هي بالأحرى وظيفة من وظائف المجموع العصبي . وكلما كان استمالة
الآثار أقوى كان الحفظ أثبت .

وفد اختلف الفيسيولوجيون في كمية حفظ الدماغ لهذه الآثار فقال ديكوت
إن الأرواح الحيوانية توفظ الذكريات من نومها عند مدورها بفضوت المسالك
العصبية المضافة إلى أمور كانت موجودة في الماضي . وقال هارنلي «Hartley» إن
الدماغ يحفظ ذلك على صورة اعتزاز وقال «موليشوت» Moleschott «على صورة (تصوير)
وقال غيرم لابل على صورة تعامل كيميائي

مناقشة هذه النظرية - - لو انتصر الفيسيولوجيون على القول إن الدماغ
أثرأ في الذاكرة ، أو - على الأخص - في استدعاء بعض الحالات السابقة ، لما تبادر إلى
الذهن تقدم ، وإسكتهم ذهبوا إلى إبعاد من ذلك وقالوا إن لكل صورة تمسية حبيرة
خاصة بها . وهذا شبه بما قاله أصحاب نظرية الشعور الملحق التي ناقشناها سابقاً
(ص - ٧٨) ، ولنناقش الآن أدلة الفيسيولوجيين :

١ - الآقازيا . - الآقازيا أو فقدان الكلام مرض ينشأ عن آفة تحدث
فساداً في قاعدة التلغيف الثالث من ناحية الجبهة الشالية ، من غير أن يكون هناك
خلل في أعضاء الصوت . فلو كانت نظرية الفيسيولوجيين صحيحة لوجب أن يكون
بين فساد الحبيرات وخلل الكلام مطابقة ، ولكن ينبغي للعريض أن ينسى في
(١) وهو مرض نغقد فيه قوة الكلام من غير أن يكون هناك قلع أو خلل في أعضاء الصوت

اول الامر بعض الالفاظ دون غيرها — الا ان هنري برغسون قد اثبت ان المرض بولد ضعفا عاما في تذكر الالفاظ ، فلا يجد المريض الفاظه التي يريد التعبير بها عن افكاره ، بل يتردد في الكلام . وكثيرا ما يعسر عليه ايجاد اللفظ فيستبدله بعبارة تدل على المعنى المقصود . فكان الدماغ آلة لترجم عن الفكر ما كانه واسطة لمرور الذكريات من القوة الى الفعل . ثم ان هنري برغسون قد بين ايضا ان قانون ريبو^(١) لا يؤيد النظرية الفسيولوجية ، قال لو كانت الذكريات مخزونة في حجيرات الدماغ لماوجب ان يختلف النسيان بحسب اختلاف الفساد الذي حدث فيها ، على ان النسيان يلحق اولاً الاسماء الخاصة فالاسماء العامة ثم بهم الافعال ولا يمكننا ان نقول ان فساد الحجيرات ينجم في كل مرة نظاماً ثابتاً شبيهاً بهذا النظام^(٢)

٢ — الصمم النطقي والعنى النطقي . — ينسى المصاب بالصمم النطقي معاني الالفاظ فيسمعها ولا يفهمها كأنك تكلمه بلغة اجنبية . فلو كانت الذكري مخزونة سيفي الحجيصة على صورة ارتسام مادي لوجب ان تكون حجيصة الادراك تنسى حجيصة التذكر — فاذا حدث فساد في خزائن الذكريات السمعية عقبه بالضرورة خلل في فهم معاني الالفاظ وفي سماع اصواتها معاً . على ان المريض يسمع الالفاظ ولا يفهم معانيها او يراها ولا يدرك معنى صورها وهذا يدل على ان الارتسام المادي في الحجيرات الدماغية لا يكفي لتعليل التذاكرة .

٣ — الامنزيا العامة . — ينسى المصاب بهذا المرض ذكريات عشر او خمس عشرة سنة من حياته او ينسى علماً من العلوم . فالنسيان في هذا المرض محدود بين زمانين ، واضح الاطراف ، لكنه ليس مصحوباً بفساد ثابت معين فلو صحت النظرية الفسيولوجية لتولد النسيان من فساد معين . الا ان هذه الامنزيا العامة

(١) راجع . ص ١١٩

(٢) هنري برغسون : المادة والذاكرة . ص ١١٢

نشأ في الغالب عن اصطدام مادي أو معنوي أو عن جرح أو عن هيجان شديد الخ . . . من غير أن يؤدي ذلك إلى فساد ناحية معينة من الدماغ .

النتيجة . — هل يمكننا أن نستنتج من هذه المناقشات السابقة بطلان كل تأويل فيسيولوجي ؟^١ إن النقاد هنري برغسون لا يبطل علاقة الذاكرة بالدماغ . بل يهدم النظرية التي تجعل الذكريات مخزونة في مراكز دماغية ساكنة . لقد دلت دراسة العلماء للاضطرابات النفسية المتولدة من الحرب^(١) أن بين امراض الذاكرة وفساد الدماغ صلة عميقة . إلا أنه من الضروري تأويل هذه الصلة بصورة متناسبة مع نزعات علم النفس الحديثة . الصور ليست مخزونة في الحجيرات كالرموم في الألواح ، بل إن في الدماغ سطوحاً مختلفة ومراكز منظمة تتوزع ما ينقل إليها من تأثيرات الحواس وتجمعه . وقد بين العلماء اليوم أهمية هذه المراكز المنظمة في استدعاء الذكريات ، واستبدلوا الخزان الساكن بمراكز ووظائف حركية . ولكن كيف ينقلب الأثر العضوي إلى صورة تمثيلية ؟ هذا ما تؤجل البحث فيه إلى علم ما بعد الطبيعة .

٢ — النظرية النفسانية . — ينتج من مناقشة النظرية الفسيولوجية أنه لا يمكن إرجاع الذاكرة إلى العادة . ولذلك قسم هنري برغسون الذاكرة إلى نوعين . فقال إن صورة الماضي تعود على شكلين مختلفين :

(١) على صورة حركات مخزونة في الجسد ، (٢) على صورة ذكريات تمثيلية محضة مستقلة عن الدماغ . وقد بين هنري برغسون ذلك مثالاً ، قال : إذا أردت حفظ قطعة من الشعر قسمتها بيتاً بيتاً ، ثم كررتها عدة مرات وكلمتها عدة مرات تحسن حفظي لها وارتبطت الألفاظ بعضها ببعض ، فلا يقال أنني حفظتها إلا إذا أصبحت قادراً على تكرارها بدون خطأ . وهي جملة من الحركات متحركة في الأعضاء الصوتية لم

(1) Dumas, Troubles mentaux et troubles nerveux de guerre, ch. V.

اكتسبها الا بالتكرار المتتابع وتقسيم الحركات وجمعها كما تكتسب كل عادة فاعلة مبنية على الحركة . ونتيجة هذا التكرار تنظيم سلسلة من الحركات في جسدك فإذا بدأت الحركة الاولى جاءت الحركات الاخرى بعدها على انتظام . ان هذه الدائرة شبيهة بالعادة الحركية .

ثم انني استطعت ان اتذكر كل قراءة منفردة في نفسي ما فائدتها كما حدثت هذا الشعور في من التأثير عند فراءته للمرة الاولى . ان هذه الذكرى الثانية لا تشبه العادة ولا تحتاج الى التكرار لانت التكرار قد يجمعوها . انها ذكرى حادثة واحدة من حياتي فلا ينفعها التكرار بل قد يضرها . ان لها تاريخاً . انها نائمة منذ تولدها فلا يكسبها المستقبل شيئاً . وهي صورة نفسية يمكن استرجاعها في كل وقت ولا تحتاج في استرجاعها الى زمان طويل . اما الذكرى الحركية فنحتاج في رجوعها الى زمان لانها فعل وكل فعل يحتاج الى زمان .

ينتج مما تقدم ان هناك ذاكرتين : ذاكرة حركات : ذاكرة نفسية . والاولى تشبه بالعادة منها بالذاكرة . اما الذاكرة الحقيقية فهي ذاكرة الصور النفسية لانها تصور الماضي وتستحضره . ان العادة الحركية لا تصور الماضي بل تستعيد منه . مثال ذلك انك اذا تعودت الرقص رفقت من غير ان تتذكر الاستاذ الذي علمك الرقص والظروف التي تعلمت فيها . وقد نسي انك تعلمت الرقص وتغيب هذه الحركات غريزية وانت لو رجعت الى ذائقك لوجدت انك انما تعيد اموراً مضت ولكنك تستعيد منها من غير ان تتصورها . ولو لم تر الاطفال يتعلمون المشي لما استطعت ان تعلم انك قد اكتسبت هذه العادة مثلهم ، فانت كلما مشيت استفدت من الماضي ولكن من غير ان تتصوره وتذكره . وكلما اكتسبت عادة حركية كعتك هذه العادة مؤثرة تصور الماضي فتعسيبها جزءاً من الحاضر وتظنها غريزية . ولولا ذاكرة الصور التي تنور الماضي اكثرت جميع هذه الحركات كالآلة .

وعلى ذلك ، فإذا أصيب الدماغ بأفة ، أثرت هذه الآفة مباشرة في الذاكرة كريات الحركية ، لا في الذاكرة كريات النفسية المحضة ؛ لأن الذاكرة كريات الحركية مخزونة في الدماغ والجسد ، أما الذاكرة كريات النفسية فمخزونة في النفس على صورة لاشعورية فلا تعود إلى صاحة الشعور إلا عند الحاجة ، ولا تنس من القوة إلى الفعل إلا بواسطة الدماغ نفسه . كان الدماغ مصفاة تصفى به الذاكرة كريات الضرورية للفعل الحاضر . فللدماغ أثر في استرجاع الذاكرة كريات النفسية لا في حفظها . وصفوة القول إن الابطاح الفسيولوجي لا ينطبق إلا على الذاكرة الحركية لأنها شبيهة بالعادة . تكثرت بالتكرار كمائر الاستعدادات المكتسبة . أما الذاكرة النفسية ، ذاكرة الصور المحضة فهي مستقلة عن الحركات .

مناقشة النظرية النفسية . — تنافز النظرية النفسية بانتقادها نظرية الفسيولوجيين ونقيضها الذاكرة إلى نوعين . ولا غبار على هذا التقسيم لولا أن هنري برغسون قد بالغ فيه بتأثير بعض الغايات القاسية . وقد بين العلماء اليوم أن التكرار الإرادي تأثيراً في اكتساب بعض الذاكرة كريات النفسية ، وإن الإنسان قد يحفظ قطعة صغيرة من الشعر من غير تكرار . وإن الحركات الجسدية ضرورية أيضاً لرجوع الذاكرة كريات النفسية . وإن النظرية النفسية لا تبين لنا أين تحفظ الذاكرة كريات الغضة ، لأن فرضية اللاشعور لا توضح حفظ الذاكرة كريات ولا تثير ظلمات المسألة فهل اللاشعور وعاء غير مقيد بالزمان والمكان أو قرية لا تمتلئ . لقد دلت التجارب على أن الذاكرة كريات أساساً عضوية . وإن لها أيضاً أساساً اجتماعياً ، فهي إذن فعل مركب لا مشابهة بينه وبين رجوع الصور في المنام .

وقد حاول الاجتماعيون أن يرجعوا الذاكرة إلى عوامل اجتماعية فقالوا إن الماضي إنما يحفظ في ذاكرة الجماعة لا في ذاكرة الفرد وإن للأمة كاللغة والامة تاريخاً وتقاليد يتشكّل عقد الذاكرة كريات الشخصية بها . فإذا نذكر الفرد امراً

تذكره داخل نطاق الأمرة أو المدرسة أو المهنة . وهذا يدل على تأثير الحياة الاجتماعية في حفظ الذكريات إلا أنه لا يكفي لارجاع الذاكرة الى عوامل اجتماعية محضة .

وقصارى القول اذا كانت الذاكرة امرا مركبا صعب ايضاحها بالعامل الفسيولوجي وحده لانها في الواقع مركبة على ثلاثة عوامل هي العامل العضوي والعامل الاجتماعي والعامل النفسي .

٣ - الخطور والسيان

خطور الامر بالبال هو ذكره بعد نسيانه واستعادة ما مضى واحضاره حتى يصبح الموجود بالقوة كأنه بالفعل .

والذاكرة كما رأيت عادة فاذا أثبت فعلها خطرت الذكريات بالبال واذا عاها عن القيام بفعلها عائق حدث النسيان . .

(١) الخطور وآلية النفسية^(١)

تخطر الذكريات بالبال بتأثير تداعي الافكار وذلك اما بصورة عفوية واما بصورة تأملية .

١ - الخطور العفوي او الذكر^(٢) . - قد تعود الذكرى الى النفس من غير أن تكون معدة للحضور باسباب ظاهرة تستحضرها . فيكون حضورها

(١) الآلية او الميكانيكية هي اجتماع الاجزاء وتآلفها لاحداث الحركة ثم أطلقت مجازا على كل نوع وحركة يكشف التحليل فيها عن جملة من الوجود المتتابعة المتعلقة بعضها ببعض فقبل آلية الانباء وآلية الذاكرة وآلية العرفان وغير ذلك (٢) فرقنا بين الذكر والذكر بعد ان استخرجنا هذا المعنى من قول ابن سينا في الشفاء « والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات واما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما -

تأبى لاسباب عضوية مجهولة وتسمى عند ذلك بالذكريات الحرة . *Souvenirs libres* .
 الا ان خطر الذكريات على هذه الصورة الحرة لا يكون ، على الغالب ، الا في بعض
 حالات الاخلال الذهني . اما في الحالة العادية فان خطور الذكريات يكون على
 نظام واصطفاء وقانون حركة ثابت فتتسلسل ويتبع بعضها بعضاً بحسب مناسبتها وملائمتها
 وتجاذبتها وشوق صاحبها واهتمامه ، وشواغل فكره .

٢ - الخطور الارادي او التذكر . - وهو ان يلقي الانتباه الارادي على الذاكرة -
 سواءً بالطلب به منها ان تعلمه على اسم منسي او تاريخ او محل او شيء ضائع ، فتعرض
 الذاكرة على العقل ما حفظت من الامور ، وتأتيه بما خبأت من الصور ، فيفتخب العقل
 منها ذكرى صحيحة ، ولا يتم هذا الاحضار الارادي الا بالتداعي المكثب .
 والخطور الارادي (التذكر) يقتضي :

(١) - التذكر الجزئي ، لان الانسان لا يحتمل لاستعادة ما اندرس من الامور الا
 اذا كان لها اثر في نفسه فهو يذكر الشيء وان نسي اسمه ، ويعرف الحادثة وان غاب
 عنه تاريخها . فكأنه شاعر بالفراغ الذي احده النسيان في نفسه ، وهو فراغ فعال
 الا انه مبهم ، وقد قال باسكال بهذا المعنى : « لو لم تجدني ، لما فشت عني » . ان
 هذا البحث يتضمن معرفة نافعة تريد ان تصبح تامة وذلك بجمع اجزائها بعضها الى
 بعض . ولذلك قيل ان لقانون الجمع « *Loi de réintégration* » ، تأثيراً في
 التذكر الا ان الجمع المقصود هنا هو الجمع الارادي الخاضع للجهد والانتباه .^(١)

(٢) العرفان . - لان العقل يحذف الذكريات الكاذبة وينتخب الصحيحة منها
 لولا يتم له ذلك الا بالمعرفة ، والمقايسة والحكم . وهذا يدل على ان التذكر

- اندرس فلا يوجد على ما اظن الا في الانسان ، وذلك ان الاستدلال على ان شيئاً
 كان فغاب اثنا يكون للقوة النطقية « . الشفاء » الفن السادس من الطبيعيات ،
 المقالة الرابعة ، الفصل الثالث . ص ٣٤٠ من طبعة طهران .

(١) سنحكم عن قانون الجمع في مبحث تداعي الافكار

(الخطور الارادي) لا يوجد الا في الانسان ، لانه يقتضي الاستدلال والقياس وغير ذلك من الملكات العقلية التي بظن ان الحيوان محروم منها .
على ان تحكم الارادة في الخطور او الاحتياز قد يؤخر التذكر ويجعل الحصول على الذكريات متعذراً في حالات الانتباه الشديد ، وخير واسطة للتغلب على هذه الحال ان يعرض الانسان يراحة من الزمان عن الاسر الذي يريد استحضاره ويلهو عنه باسرا آخر فتعود الصور الى مجراها الطبيعي وتضمر الذكري بنفسها من غير جهد ارادي .

٢) الاسباب

س لو كانت الذاكرة مطلقة ، مناسكة تماماً لتعذر عليها النسيان ، ولكانت غير صالحة للتفكير ، لانها اذا احضرت دقائق الامور ، واستعادت جميع اجزائها ، شغلت بهذه الاجزاء عن ارتباط المعاني بعضها ببعض . وهذا يخالف لشروط التفكير لان التفكير هو في الاختصار والافتصار على الالهام واليسط والاعراض عن اللواحق . ولعل النسيان من محاسن الذاكرة . اذ لو اضطر الانسان الى حفظ كل شيء لتعبت حوصلاته الدماغية وقعدت قوة استيعابها ولاصبح غير قادر على اكتساب الامور الجديدة ، فيجب ان يزول من الذاكرة شيء ويبقى فيه شيء ، ولولا النسيان لبقي الحزن في النفس على ما كان عليه وقت الفراق ولما صبر الانسان على ما ناباه ، اذن فخير للذاكرة ان تكون ملكة نسيان .

١) اسباب النسيان - ان نأمن من الحياة بوضع لنا اسباب النسيان لان الحياة تقتضي نسبة واتساقاً في التمثيل والتجديد والحذف .

فمن اسباب النسيان العضوية احياء الميلالك العصبية القديمة وتولد ماليك جديدة عوضاً عنها . ان شدة التماسك العصبي محدودة وهذا يدل على تأثير الزمان في النسيان . ومن اسباب النسيان النفسية تأثير الانتباه والاهتمام . ان الانتباه يعين على الكسب والحفظ كما يعين على النسيان لان النفس لا تنسى بالحدث الا وتجهل شيئاً من القديم

٦ - امراض الذاكرة

قال ابن سينا : « امرع الناس تذكراً فطنتهم للإشارات »^(١) . ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف التذكر ، وقوي الناس تذكراً ، اسهلهم تعلماً وكسباً واحسنهم حفظاً وامرهم خطوراً واحضاراً ، ومن الصعب ان تجتمع هذه الشروط كلها لانسان واحد ، اذ كثيراً ما تختل الذاكرة فيصعب الحفظ كما يصعب الدفان او الاحضار ويمكن انقسام امراض الذاكرة الى الانواع الآتية :

١ = الديسمنيزيا (La dysmnésie)^(٢) . - او صعوبة التذكر . وهو عدم القدرة على تثبيت الذكريات . ويكثر في العته والبله^(٣) . والمعنوه هو الذي يولد مجنوناً . لا يستطيع ان يحفظ اسماً رغم تكراره له ألف مرة . وقد يتولد هذا المرض من تعب الجملة العصبية ، او يحدث في الشيخوخة . وقد يكون مؤقتاً فينشأ عن ثقب الدماغ في حالات الحى الشديدة أو السكر أو التفاعلية الفكرية .

٢ = الامنيزيا (L'amnésie) . - او فقدان الذاكرة ، وهو فقدان الذكريات المخفوظة وعدم القدرة على احضارها . ويكون على نوعين : الامنيزيا العامة ، والامنيزيا الجزئية .

يفقد المصاب بالامنيزيا العامة جميع ذكرياته . ولكن هذه الامنيزيا يندر أن تكون نهائية مطلقة . واذا كانت كاملة ولدت تغيراً دائماً في الشخصية . وقد تكون مؤقتة كما في ارتجاج الدماغ الشديد أو تكون دورية متناوبة .

(١) الشفاء ، الفصل الثالث من المقالة الرابعة ، القرن السادس من الطبيعيات ص - ٤٣٠

(٢) كلمة يونانية الاصل معناها الذاكرة الضعيفة .

(٣) العته ، idiotie ، والبله ، Imbecilité ، راجع كتاب عقلاء المجانين

والمصاب بالأمزيا الجزئية يفقد قسماً معيناً من ذكرياته . كما في الآفازيا والصمم النطقي ونسيان الأسماء والصفات أو نسيان ذكريات الاسرة أو ذكريات المهنة . ومن الأمزيا الجزئية الأمزيا الخلائية (lacunaire) وهي فقدان ذكريات زمان معين مع تذكر ما قبله وما بعده . ومنها الآبركسيا (Apraxie) أو نسيان العمل وهو ذهول الإنسان عن استعمال الأشياء كالحداد الذي لا يعرف كيف يستعمل مطرقته . وإذا كانت الأمزيا سابقة (Rétrograde) أضاع الشخص فيها ذكريات الزمان المتقدم على الحادثة التي كانت سبب المرض . وإذا كانت لاحقة (Antérograde) أضاع المريض فيها ذكريات الزمان المتأخر عن تلك الحادثة . وقد تكون متزايدة كما في الخبل العام وداء الكحول وببوسة أدمغة الشيوخ .

٣ = الهيرمنزيا (L'hypermnésie) . - أو فرط التذكر وهو اشتداد قوة الاحضار وإيقاظ الذكريات القديمة المدفونة في أحضان الماضي ، كالغريق والمصابوب الذين يتذكرون في برهة قصيرة من الزمان كل ما مضى من حياتهم ، أو كالمطالبي الذي يظن نفسه ناسياً فيحبى هيجان الفحص ذاكرته ويحجب عن الاستئالة بقوة . أو كالمحموم الذي يتذكر أثناء المرض كثيراً من الأمور النفسية حتى لقد روي عن فتاة أنها استعادت ، أثناء الحمى ، بعض القطع العبرانية التي سمعتها وهي صغيرة .

٤ = البارامنزيا (La paramnésie) أو انحراف الذاكرة وهو مرض الذاكرة الكاذبة ، ينشأ فيه الغالب عن فساد العرفان فيظن الإنسان أنه يعرف الشيء وهو في الحقيقة لا يعرفه لأنه يراه لأول مرة . وقد يبلغ هذا المرض بعض الناس درجة تجعلهم قليلي الاعتماد بكل ما يحيط بهم ، لأنهم يظنون أن كل ما يرونه قديم بالنسبة إليهم ، فلا جديد في سياحتهم ولا في مطالعاتهم . وقد يبدل الإنسان ذكرياته ، ويظن أنها لا تزال مطابقة للواقع فيخطئ في الحكم والملاحظة الداخلية والخارجية .

١ - المصادر

راجع الكتب العامة التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

- 1- *Bergson* : Matière et mémoire. Energie spirituelle
- 2- *Binet* : Etude expérimentale de l'intelligence. Idées modernes sur les enfants.
- 3- *Bourdon* : L'intelligence.
- 4- *Delacroix* : Le langage et la pensée
- 5- *Dugas* : La mémoire et l'oubli
- 6- *Dumas* : Traité. II. 86 -105
- 7- *Halbwachs* : Les cadres sociaux de la mémoire.
- 8- *Janet* : L'évolution de la mémoire et la notion du temps.
- 9- *Pléron* : Le cerveau et la pensée
- 10 *Ribot* : Maladies de la mémoire.

٢ - تمارين ومناقشات شفهية

- ١ - شاهدت واقعة ثم عدت الى غرفتك وكتبت ما شاهدته وبعد ان انقضى على ذلك مدة كتبت ما شاهدته في تلك الواقعة من جديد . فاقبل بين هاتين الحاطرتين
- ٢ - تربية الذاكرة ٣٤ - النسيان ٤٤ - الذاكرة والدماغ .

٣ - الانشاء الفلسفي

- ١ - ماهي شروط تثبيت الذكريات وحفظها . (باريز - ١٩٢٥)
- ٢ - مصير الذكريات بعد زوال الشعور بها . (كلرمون - ١٩٢٨)
- ٣ - تحليل الذكري . (رون - ١٩٢٥)
- ٤ - علاقة الذكريات بالدماغ (كلرمون = ١٩٢٦)

- ٥ = هل الذاكرة وظيفة عضوية (ستراسبورغ = ١٩٢٥)
- ٦ = علاقة الذاكرة بالعادة (باريز = ١٩٣٠)
- ٧ = هل يكفي تداعي الافكار لايضاح آلية الذاكرة (بيروت = ١٩٣٤)
- ٨ = اثر فاعلية النفس في الذاكرة (الجزائر = ١٩٢٧)
- ٩ = الفسيان ، صوره ، وشروطه ، وعمله . (باريز = ١٩٢٩)
- ١٠ = ما هي المسائل التي تطرحها الذاكرة على بساط البحث (دمشق = ١٩٣٣)
- ١١ = هل التذكر هو بالضرورة تخيل الماضي (لبنان = ١٩٣٠)

المستعمل
المفضل



الفصل السابع

تداعي اللفظ

١ - وصف وتحليل

ليس تداعي الافكار سوى غلط من انماط الخطور ، لان الاحوال النفسية يدعو بعضها بعضها . وقد ادرك افلاطون ذلك منذ القدم فقال في كتاب الفيدون *Phédon* « الا تعلم ماذا يصيب العاشق اذا نظر الى قيثارة معشوقه ؟ انه يعرف تلك القيثارة ويستحضر الى نفسه صورة صاحبها » . ان رؤية الدار تدكر في عين كان مقبها فيها وقد اسمع شخصا فافكر في آخر له نبرات صوته ولحنه ، وقد امر بالطريق فاذا كرو الواقعة التي جرت فيه - وقد تتسلسل هذه الامور بصورة عفوية من غير ان يكون للارادة فيها اثر ، كالذي يرى الجامع الاموي في دمشق فيفكر في الوليد بن عبد الملك وخلفاء بني أمية ثم يفكر في الحجاج والعراق ودولة العباسيين وهارون الرشيد وشارلمان وبيت المقدس وصلاح الدين وضميمه في دمشق . الخ . وتسمى هذه الحادثة الآلية بتداعي الافكار وقد عرفوها بقولهم : هي استحضار الاحوال النفسية بعضها بعضا بصورة عفوية ، وتسمى الحالة المتقدمة بال**تأثرة** والمتأخرة بال**تأثرة** - وفرقوا بين تداعي الافكار وارتباطها ، قالوا ان التداعي حادثة آلية عفوية تختلف عن حادثة الارتباط ، لان في هذه الاخيرة فاعلية ذهنية وعلمية بالسبب والعلاقة ، التي تقرب الحدود بعضها من بعض كالعلاقة التي بين العملة والمعلول ، والغاية والواسطة -

ثم ان اصطلاح تداعي الافكار لا ينطبق تماماً على حادثة التداعي ، لانه يوم ان بين الافكار رابطاً منطقياً ، وان التداعي حادثة خاصة بالافكار فقط . وقد بينا ان التداعي حادثة آلية وانها شاملة لجميع الاحوال النفسية سواء اكانت فكرية ام انفعالية .

ثم ان تداعي الافكار يختلف عن الدائرة الاختلاف البسيط عند المركب . وقد قلنا عند البحث في الدائرة انها تقتضي اربعة شروط وان التدكير يختلف عن التدكير وان في التدكير فاعلية ذهنية وعملاً ارادياً . ان التدكريات لا تتر من القوة الى الفعل الا بالخطور . غير ان الخطور العفوي لا يقتضي مشاركة القوة النطقية له . فتصطنع الصورة الحاضرة صورة من خزانة التدكريات من غير ان يكون للارادة في هذا الاصطفاً اثر .

نتج مما تقدم ان تداعي الافكار حادثة آلية . غير ان فلاسفة التداعي وسعوا نطاق هذه الحادثة حتى جعلوها مبدأ التركيب الذهني وعلة التفكير وسبب ارتباط سائر الاحوال النفسية بعضها ببعض . ثم قسموا الاحوال النفسية الى اجزاء بسيطة لا تتجزأ وزعموا انها تتجاذب وفقاً لقانون تداعي الافكار ، وهو شبه بقانون الجاذبية العامة الذي ظفر به نيوتون ، هذا تخضع له حركات الافلاك ، وذلك تخضع له أحوال النفس . وسنبين ذلك عند البحث في مذهب التداعي .

٢ - نوعا التداعي

ان لتداعي الافكار نوعين :

(١) تداعي الافكار الحادثة معاً . - وهو الذي تجتمع فيه عدة احوال نفسية فيشكون منها كل ، اذا بحث احدي حالاته جذبت اليها غيرها من الاحوال المتشعبة لان هذه الاحوال الحادثة انما هي مجموعها لا بافرادها . مثال ذلك انك لا تصاح

اللفظ الا وتذكر معناه لان كلاهما جزء من الآخر ، ولا تعلم القراءة الا اذا جمعت الاصوات الى اشكال الحروف واضفت هذه الصور السمعية والبصرية الى المعاني ، فيتألف من ذلك مجموعات لا يمكن تبين اجزائها الا بالتحليل . وكل ادراك هو مجموع من الصور الذهنية ، الا ان العادة تجعلنا نظن المعنى المركب من هذه الاجزاء بسيطاً ، وهو في الحقي نسيج صور وافكار متضعة الى الاحساس . وقد سمينا هذا التداعي بتداعي الافكار الحادثة معاً لانه لا تستحضر حالة من هذه الاحوال الجزئية الا وتبحث الى ساحة الشعور جملة من الاجزاء الأخرى المتضمنة لها (٢) تداعي الافكار المتتالية . — وهو استدعاء حالة نفسية حالة اخرى مختلفة عنها . ثم استدعاء هذه الحالة الثانية حالة ثالثة فيتألف من هذا تتابع سلسلة متصلة الحلقات ، كما رأيت في بعض الامثلة المأثورة التي قدمناها . وكل حالة نفسية سواء اكانت احاساً ام صورة ام هيئاً ام فكرة قادرة على استدعاء غيرها ، وتختلف قوة استدعائها باختلاف قوة ايجائها . والشعراء يعلمون ان بعض الالفاظ اكثر ايجاء من بعض فتفني قوسهم في البحث عن الالفاظ المؤثرة التي تهبج النفس بكثرة ما توحى به من المعاني .

ان سلسلة الافكار المتتالية لا تتوقف عن الجريان الا في حالة الركود الذهني او في حالة الادراك والتأمل الشديد . غير ان الادراك والتأمل لا يوقفان سيف الحقيقة يجري الصور الا ليعبر التجاهد وينتظا في عقده . وامل التامات والاحلام خير مثال يدل على هذا الجريان الطبيعي ، لان النفس تكون اذ ذاك بعيدة عن تأثير التجربة والنطق .

٣ - قوانين تداعي الافكار

قوانين التداعي المعروفة - قال أرسطو منذ القدم ان التداعي

الافكار ثلاثة قوانين : قانون الاقتران ، وقانون المشابهة ، وقانون التضاد ^(١).

١ - قانون الاقتران - ان وجود حالتين نفسييتين معا في الشعور بولد

بينهما ارتباطا اقترانياً فاذا خطر احداهما بالبال ذكرنا بالثانية مثلاً ذلك : ان

رؤية الغيوم تذكرني بالمطر ، ورؤية الدخان تذكرني بالنار ، والبيت الاول من

القصيدة يذكرني بالبيت الثاني . الخ . . .

والاقتران اما ان يكون زمانياً واما ان يكون مكانياً . غير ان الاقتران

المكاني لا يؤدي الى ارتباط الصور بعضها ببعض الا اذا ادركت معا في وقت

واحد . وقد يكون بين الشيئين بعد مكاني فاذا حدثوك عن الاول وانت تنظر

الى الثاني حصل الاقتران في نفسك ، لان المقصود انما هو الاقتران الذهني لا

الاقتران المكاني .

٢ - قانون المشابهة - الاجوال المشابهة يدعى بعضها بعضاً . مثلاً ذلك :

المر يذكرني بالنمر ، وقبصر يذكرني بالاسكندر والمشابهة في الاتفاق في الكيفية ^(٢)

او في الكمية (المساواة) او في النسبة او في العاطفة ومثال الاتفاق في الكيفية تشابه شيئين

في اللون والشكل او تشابه كلمتين في الصوت . ومثال الاتفاق في الكمية تشابه شيئين في

الحجم والعدد والوزن وغير ذلك . والاتفاق في النسبة عبارة عن تماثل علاقات الاشياء كقولك

(١) لم يبحث أرسطو هذه الامور كما تبحثها اليوم ، بل تكلم عن هذه القوانين

ثناء الكلام عن التذكر اي عن الذاكرة الخاضعة للإرادة وقال ان الاقتران والتضاد

والمشابهة تسهل الاخطار الارادي .

(٢) كليبات ابي البقاء ص = ٣٣٩

ان نسبة ب الى ج كنسبة د الى ق ، فاذا رأى الكاتب قويا بظلم ضعيفا فكرو في صورة الصقر المنقض على العصفور .

واغناق الشيشين في العاطفة التي يولدونها يدعو الى ارتباطهما بالرغم من اختلاف صفاتهما ، فقد يذكر في امر بالمر اذا ولد كل منهما في نفس اللذة .
ان هذا التداعي ضروري للفنان ، وهو مصدر كثير من المجازات الادبية كقولك رأي ثاقب ، وحنان نياض ، وصوت خنبل ، وجناح الغر ، واحضان الكرى ، وكان (فلوير) يقول عن رواية (سالامبو) انها ارجوانية اللون ، وعن رواية (مدام بوغاري) انه اراد ان يصف فيها حياة شبيهة بحياة جات وردان^(١) غضة اللون . وبينما كان (ماسنه) يتحدث ذات ليلة عند احد اصحابه قدم له نبيذا يونانيا فقال « هل يذكر لك هذا النبيذ شي ؟ » اما انا فاسمع ما يقول لي « . ثم اخذ بفشد صوتا شرقيا .

٣ - قانون التضاد . - الاحوال المتضادة يدعو بعضها بعضا . مثال ذلك ان الابيض يذكرنا بالاسود ، والارنب بالسحفاة ، والميلاد بالموت ، والنور بالظلمة ، والعلم بالجهل الخ . . . وقد اعتدنا في اللغة ان نجتمع هذه المتضادات ، لان المعاني تتميز باضدادها .

٤ - مذهب التداعي

ASSOCIATIONNISME

زعم فلاسفة التداعي (هيوم ، توماس ، براون ، جيمس ميل ، ستوارت ميل ، الكسندرين ، سبنسر) انه يمكن ارجاع قوانين أرسطو الثلاثة الى قانون واحد هو قانون الاقتران ، وان هذا القانون بالنسبة الى احوال النفس كقانون الجاذبية العامة بالنسبة الى العالم المادي . وان وظائف العقل من كسب وحفظ وانتاج تجعل كلها الى تداعي افكار .

فالأدراك تداعي الأفكار لأنه يتألف من اجتماع الاحساس والصورة؛ والمثخيلة تداعي أفكار لأنها تجمع الاثنية السمعية الى الاثنية البصرية وغيرها فتركبها وتبدع منها مفاهيم علمية وآثاراً فنية. والحكم تداعي أفكار لأنه يضم المحمول الى الموضوع. ولتبيين الان طريقة التداعية.

١- ارجاع التضاد الى المشابهة الى الاقتران. — كان أرسطو يقول: الضدان من جنس واحد، ولذلك كان من السهل ارجاع التضاد الى الاقتران او الى المشابهة. ان الالبيض ليس ضد المر، بل هو ضد اللون الاسود فهما متشابهان اذن باللونية. ثم ان بين الضدين مماثلة وتناظراً بالنسبة الى الحد المتوسط. فهما اذن طرفان، والطرفان كما قال أرسطو بلقيان. فاذا كان بين الضدين مشابهة امكن ارجاع قانون التضاد الى قانون المشابهة.

ثم انه يمكن ارجاع التضاد الى الاقتران مباشرة، وذلك ان الذهن قد تعود الجمع بين هذه التضادات لاقتنائها في كلام الناس فاقترنت الالبيض بالاسود، والكبير بالصغير، والقوي بالضعيف، والحياة بالموت، واللذة بالالم، الخ. فاذا ذكر احد الضدين تبعه الآخر من الورا.

٢- ارجاع المشابهة الى الاقتران. — المشابهة عند فلاسفة التداعي ناشئة عن اتفاق في امر واختلاف في آخر، ولولا هذا الاختلاف لا تقلبت المشابهة الى وحدة. لنفرض ان معنى س قد احضر الى ذهني معنى ع المشابه له. ان المشابهة بين س و ع تنحل الى اتفاق واختلاف فاذا كانت س مركبة من ب، د، هـ، ز، ع، د، ع، كانت ع مركبة من ب، د، ل، م، هـ، فهما اذن متفقان في امر ومختلفان في آخر. ان ب هو العنصر المشترك وهو مقترن في كل من الجملتين بعناصر مختلفة. فاذا رأيت س تذكرت ع لاقتران ب في س، د (د، د، ق)، وفي ع، ب (ك، ل، م). اذن يوجد في كل تداع بالمشابهة تداع بالاقتران.

ينتج مما تقدم ان للتداعي قانوناً واحداً هو قانون الاقتران، وقد زعم التداعيون

انه يمكن ابضاح هذا القانون جاموس العادة ، لان الاثر الذي يتركه الاقتران في النفس يثبت بالتكرار ، فليس تداعي الافكار اذن ، لا حادثة فكريا خاصة لقانون العادة .

مناقشة التعارض . - لا ضار على ارجاع التداعي بالتضاد الى التداعي بالمشابهة او بالاقتران ، اما ارجاع المشابهة الى الاقتران فيرد عليه :

١- ان المشابهة بين شيئين ليست ناشئة عن اتفاق في امر واختلاف في آخر . ان تشابه وجهين مثلا ليس ناشئا عن اتفاقهما في انف واحد واختلافهما في الاجزاء الأخرى ، لانه هناك تعين لا انف واحد . قال هوبدينف : يوجد تشابه بين البرتقالي والاصفر ، ولكن لا يمكن تقسيم البرتقالي الى اجزاء . يشاركه الاصفر في بعضها ويبقى القسم الآخر خاصا به ^(١) . ان هذا الاعتراض ضعيف ، لانه مبني على المشابهة الخارجية لا على المشابهة الذهنية . انت المتأخرين من فلاسفة التداعي لا يتكلمون عن مشابهة الأشياء بل عن مشابهة صورها المرتسعة في النفس . ويظنون انه يمكن ارجاع هذه المشابهة الذهنية الى الاقتران الذهني .

٢- اذا كانت من تقبل الانقسام الى (ب ، د ، د ، ق) وكان في وسعها استحضار حالة مشابهة لها مثل ع ، كانت هذه الحالة الثانية عارية من كل جزء من اجزاء من . فاذا فرضنا ان ع تقبل الانقسام الى (ب ، د ، د ، ل ، م) وكان ب هو العنصر المشترك امكن ارجاع المشابهة الى الاقتران ، ان الامر على خلاف ذلك لأن ب الموجود في م هو غير ب الموجود في ع ، الاول احساس او ادراك والثاني ذكرى ، فهو اذن ب لا ب نعم ان ب تشدعي ك على م ، بالاقتران ولكن هذا الاقتران لا يتم الا اذا انتقلنا من ب الى ب بالمشابهة .

٣- اذا كانت هناك جملة من الحدود ، مثل (ا ، ب ، ج ، د)

(١) هو بنف علم النفس . ص ٢٠٠ من ترجمته الفرنسية .

وكان تشابهها متناقضاً ، على ان تكون (ج) مشابهة لـ (ا) اكثر من (د)
واقل من (ب) ، فان هذه المشابهة لا يمكن ان تنحل الى وحدة واختلاف كما
زعم التذاعيون . فاذا كان من هو المشترك امكن انقسام (ا) الى س + آ
و (ب) الى س + ب و (ج) الى س + ج و (د) الى س + د . ولكن
أ ، ب ، ج ، د تولف ايضاً جملة من الحدود التشابهية تشابهاً متناقضاً ، لان سبب
تشابهها المتناقض ليس ناشئاً عن وجود (س) فيها . وهي تنحل ايضاً الى وحدة
واختلاف واذا كان ع هو المشترك امكن انقسام هذه الجملة هكذا :
آ - ع + آ ، ب - ع + ب ، ج - ع + ج ، د - ع + د . وينسلس هذا الانقسام الى اللانهاية (١) ،
ان الفكر لا يعلق حكمه في المشابهة على نتائج هذا الحساب غير المنتهي ، بل يشعر
بالمشابهة مباشرة من غير ان يبحث عن هذا العنصر المشترك الذي يصعب تحديده
عملياً .

ان هذين الاعتراضين الاخيرين لا يقطعان مظاهر الاشياء ولا تزال مسألة
ارجاع المشابهة الى الاقتران من المسائل الخلافية الا اننا نظن ان مسلمات الشعور
المباشرة تقضي باثبات الاقتران والمشابهة معاً .

ان القائلين بارجاع المشابهة الى الاقتران يوسعون نطاق التذاعي ويبينون
انه ليس حادثة آلية فقط وان آليته ليست آلية توازن ساكن بل هي آلية توازن
متحرك ، تربط الحادثة الحاضرة بعوامل نفسية مختلفة كالعوامل الانفعالية واخر كية
والعوامل اللاشعورية . فليس ارتباط المعاني بعضها ببعض ارتباطاً بسيطاً كالعلاقة
الآلية الموجودة بين قوانين بل ان الحياة النفسية مركبة تجري حوداتها في سطوح
مختلفة بعضها عميق وبعضها ظاهر .

ثم ان اكثر فلاسفة التذاعي لم يرجعوا المشابهة الى الاقتران الا ليعملوا افاعيل
العقل كلها بقانون واحد . قال (استوارت ميل) : ان التذاعي بالنسبة الى علم النفس
() راسع روستن علم النفس ، ص - ٢٨٧ . (قلا من محاضره لهنري برغسون)

كقانون الجاذبية العامة بالنسبة الى علم الفلك (A. Comte et le positivisme 33 . p) ، ان هذا القول يجعل قانون تداعي الافكار آليا وسين انشاء البحث في الحكم والتجربة والتعميم والقياس ان هذه الافعال العقلية لا تنحل الى تداعي الافكار ان فلاسفة التداعي ينكرون فاعلية النفس ويرغمون ان الارتباط بين الاحوال النفسية ناشي عن اقترانها في الماضي وعلى ذلك فالخالة المؤثرة لا تودع الخالة المتأثرة بل توقفها من نومها . وهذا خطأ لان الخالة المؤثرة لم تكن مقارنة في الماضي للحالة المتأثرة وكيف تكون مقارنة لها وهي حالة جديدة حاضرة تريد ان تتم ذاتها بالاحوال السابقة ؟ هب انك قد كتبت مقدمة ابن خلدون لتطلع على آرائه في التطور الاجتماعي وما بقي منها حتى الآن فجمعت الى خاطرك ذكرى (دور كهايم) ، ان اسم دور كهايم لم يقرن في ماخيتك بابن خلدون . ولكنك تستحضره لمناسبتة لمشاغلك الحاضرة وموافقته لاهتمامك وسينين لك ذلك عند البحث في قانون الاهتمام

٥ - التداعي المنطقي

زعم (دوغالدي ستورات) ان القوانين التي ذكرها ارسطو لا تستعمل على جميع انواع التداعي ، فقسم التداعي الى نوعين : منطقي وعرضي . اما التداعي المنطقي فهو الذي يستند الى علاقات ذاتية بين المعاني او بين الاشياء كارتباط المبدأ بالنتيجة والعلة بالمعلول ، والواسطة بالفاية والجنس بالنوع ، الجوهر بالعرض . واما التداعي العرضي فهو الذي يتولد من التقاء عرضي في الزمان والمكان كالتداعي بالاقتران والمثابة والتضاد . ولكن العلماء قد شبهوا اليوم انه لا صحة للتداعي المنطقي لانه قد يوجد بين شيئين علاقة حقيقة من غير ان يقرنا في ذهن . مثال ذلك ان رؤية المد لا تنقل الجاهل الى معنى القمر لانه لم يقرن من قبل بين هذين الامرين . فارتباط معنى المد بمعنى القمر ناشي اذن عن سبب اقتراني . . نعم ان العلم لم يجمع بين هذين الامرين الا لان بينها علاقة طبيعية ورابطة منطقية ولكن هذه الروابط المنطقية ضرورية للعلم لا للتداعي . لان التداعي قد يحدث عن اقتران شيئين ليس بينها علاقة منطقية .

٦٠ - قيمة قوانين التداخي

إننا نستطيع ان نطل خطوط ذكرى الجزر بالبال بعد ذكرى نابوليون بقانون الاقتران . ولكن هذا التعليل ينطبق ايضا على نابوليون و كبل ووتولو وجوزفين والقب شي آخر فلماذا فكرت في الجزر وحده ولم افكر في غيره من الاشياء المقارنة لذكرى نابوليون . ان الذكرى المؤثرة لم تنحصر جميع الذكريات المقارنة لها بل اصطلقت من بينها واحدة . فلماذا وكيف حصل هذا الاصطفاء . ان قانون الاقتران وحده لا يوضح هذه المسألة . ثم ان قانون التشابه لا يقطع مغان التشابه ، لانه مبهم والاحوال المتشابهة كثيرة : ان الحالة المؤثرة مشابهة لكثير من الاحوال النفسية فلماذا انتخبت حالة واحدة من هذه الحالات المتشابهة ؟

قال هنري برونسون (١) : ان بين سائر الموجودات مشابهة واقترانا فالشمس تشبه ذرة الرمل والحيوان يشبه الجراد . اننا نستطيع دائما ان نجتمع الاشياء المتباينة في جنس من الاجناس العالية والمجانسة نوع من انواع التشابه . ثم ان الاقتران موجود بين سائر الاحوال النفسية لان الحالة المتأثرة اما ان تكون مقارنة للحالة المؤثرة مباشرة واما ان تكون مقارنة لحالة اخرى مشابهة للحالة المؤثرة . فالاقتران اذن موجود بين سائر الاحوال النفسية لانك نستطيع في كل وقت ان نجد حالة مشابهة للحالة المؤثرة ومقارنة للحالة المتأثرة .

ينتج مما تقدم ان قانوني الاقتران والتشابه لا يصلحان لايضاح سائر احوال التداخي ، لذلك فكر توماس براون (١٧٧٨ - ١٨٢٠) في قوانين فوعية التداخي الحقها بقانوني التشابه والاقتران . واليك بعض هذه القوانين :

- ١ - قانون الترداد . - كلما كان تردد الذكريات الى ساحة الشعور اكثر ، كان استحضارها اسهل . ان هذا القانون مماثل لقانون التكرار في العادة

(١) H . - Bergson , Matière et Mémoire , 178 - 179

٢ - قانون الاكتساب القريب . - ان رجوع الذكرى الحديثة الى مساحة الشعور اسهل من رجوع الذكرى القديمة ، اذا قرأت كتاب الحيوان ثم سمعت بعد قليل اسم الجاحظ ايقظ هذا الاسم في ذهني ذكرى كتاب الحيوان لا ذكرى كتاب البخلاء الذي قرأته في العام الماضي .

٣ - قانون الشدة . - كلما كان تأثير الحادث في قومنا اقوى ، كان الى الخطورة اميل . مثال ذلك ان مشاهدة مساحة الاعداء تؤثر في النفس تأثيراً قوياً فلا تذكر بعدها حادثة قتل او موت او حكم الا ويعود ذلك المشهد الى تفكك . ومن جلس على كرسي طبيب الانسان لا يذكر الانسان او طبيب الانسان الا وتعود صورة غرفة الطبيب الى نفسه .

٤ - قانون المدة . - كلما كان زمن الاقتران طويلاً كان الى التقاضي اقرب .

٥ - قانون التباين . - اذا سمعت صوتاً من احد المغنين تذكرت ذلك المغني ولستك اذا سمعت الصوت من عدة موسيقيين . الخطاط عليك الامر في تذكر احدهم دون الآخر .

ان هذه القوانين النوعية مفيدة ولكنها لا توضح ارتباط الفكرة المؤثرة بالفكرة المتأثرة ارتباطاً آلياً ، وسنحاول ان نصور قوانين كثيرة من هذا النوع من غير ان نحصى جميع التحولات . ثم ان اشتراك هذه العوامل لا يبين لنا كيف ترجع النفس حالة على اخرى فقد يكون الاقتران بين حالتين قصير المدة ويكون مع ذلك قوي التأثير . وقد يكون قليل التأثير طويل المدة فاي نوع من هذين الاقترانين ترجع على الآخر وقد يكون الذكرى حديثة ويكون اقترانها بالحالة المؤثرة قصيراً ، فهل تغلب هذه الذكرى على اخرى فديعة طويلة الاقتران بالحالة المؤثرة . فانت ترى ان قوانين (براون) لا تكفي انهليل الاصطفاة تعليلاً علمياً ميكانيكياً . لان الاصطفاة خاضع لتحولات كثيرة قد يصعب جمعها في مثل

هذه القوانين - وهذه المنحولات تابعة لرغبات النفس وتزعاجاتها وميولها ، حتى لقد بين العلماء أن العامل الانفعالي تأثيراً قوياً في التداعي ، وبينوا أيضاً أن المشاغل الفكرية تؤثر في اتجاه النفس الى بعض المعاني دون بعضها وجمعوا ذلك كله في قانون الاهتمام .

٥٧ - قانون الاهتمام

ان اختلاف ظهور الذكريات بين حالة واخرى تابع لقانون الاهتمام وهو الباعث على الاصطفاء : لا تصطبغ حالة ولا ترجع على غيرها من الحالات الممكنة الا اذا كانت متناسبة مع الاهتمام الحاضر . وهذا القانون يدل على تأثير الانبعاث وفاعلية النفس في التداعي . ان للاهتمام تأثيراً في الحياة العنوية وفي حياة التفكير والتأمل .

١ - تأثير الاهتمام في التفكير العنوي . - ان عوامل الاهتمام ثلاثة وهي :
 (١ - الشدة ، ٢ - الميول الفريزية والميول الكسبية ، ٣ - مشاغل الشعور الحاضرة)
 ١ - الشدة . - ان ذكريات الشباب اقوى تأثيراً في النفس من ذكريات الشيخوخة . والجدي لا يذكر من ايام حياته الا مواقف الحرب . ثم ان الذكريات الحديثة اقوى في الغالب من الذكريات القديمة ، وقد بينا ذلك عند الكلام عن القوانين الفرعية التي ذكرها (براون) .

٢ - النزعات الفريزية والميول الكسبية . - اذا ذكرت الجبال والوديان امام العطشان فذكر في بتاييع المياه واذا ذكرت في الحر فذكر الناس في ظلال الاشجار ورطوبة الهواء . ان الطفل لا يفكر الا فيما يميل اليه من الالعب والفنان لا يفكر الا في صور الجمال . وعلى ذلك فالتداعي يختار بحسب ميول الافراد وتزعاجاتهم .
 ٣ - المشاغل الحاضرة . - انما لا تفكر أثناء القراءة الا في معنى العبارة ، ولا تدرك من معاني الالفاظ الا ما يتناسب سياق الكلام . فاذا فكرنا في معنى

العبارة ادر كنا من اللفظ معنى خاصاً موافقاً لمشاغل الفكر الحاضرة، واهملنا معانيه الاخرى. مثال آخر: اذا فتحت كتاباً من كتب افلاطون لاطلع على بعض نظرياته. استحضرت هذه الحالة الفكرية التي أنا فيها جملة من المعاني والصور المتعممة لتفكيري الحاضر، واذا اردت مثلاً ان اطلع على اسلوب افلاطون فكرت في امور اخرى غير هذه. فالصور التي تخطر في النفس تختلف بحسب الحالة الفكرية.

ومن العوامل المؤثرة في الاهتمام العناصر اللاشعورية الخفية؛ لانها كثيراً ما توقيظ الصور وتحييها الى ساحة الشعور قال هوفدينغ: «بينما كنت انتزه ذات يوم فوجئت بذكرى منظر من مناظر جبال سويسرا قلما تأملت هذه الصورة النفسية علمت انها رجعت الى نفسي بتأثير ما رأيت اذ ذاك من التيوم المتلبدة في الافق». وقد بينا في مبحث اللاشعور ان هناك حدوداً متوسطة خفية تجعل الفكر ينتقل من الفكرة المؤثرة الى الفكرة المتأثرة. وقد اعترض بعض علماء النفس المتأخرين على وجود هذه الحدود المتوسطة وقال ان الاحوال النفسية ليست متتاجة على هذه الصورة البسيطة؛ بل ان هناك خطوطاً كثيرة للتداعي تجري في سطوح مختلفة؛ وهذا ما يدعو الى تبدل الاهتمام واختلافه وهو على الغالب متم لقانون الجمع الذي سبق ذكره؛ او هو صورة ثانية له.

اثر الاهتمام في التفكير والتأمل - ينحصر نداعي الافكار في حياة التأمل للانتباه الارادي. لأن الصور النفسية القوية لا تتبع نظاماً مطرداً بل يتسلسل بعضها وراء بعض من غير هدف ثابت؛ فاذا سيرها الانتباه الارادي اتبعت غاية معينة واعانت النفس على التفكير. فالتداعي يبعث المعاني؛ والفكر يتصرف فيها وينظمها. مثال ذلك انك اذا اردت تذكر اسم؛ هيأ لك التداعي سلسلة من الاسماء المبهمة؛ فتتخبط تلك منها اسماً صالحاً ثم تهمل

الاسماء الأخرى . كأن الحياة المأفلة مركبة من أسئلة يلقها العقل على تداعي الأفكار . فلا تحصى الذكرة ما حفظت من الصور إلا ليتخبط للعقل منها ما يحتاج إليه . وليس أول على فاعلية الذهن من هذا الاختخاب الإرادي الذي يميز الإنسان من الحيوان . إن الإرادة لا تنطبق على العقل إلا عند البحث الفكري ، أما في حالة الانسلاخ أو تشتت الأفكار فإن سلاسل المعاني لا تخضع لحاكم العقل .

٨ - تأثير تداعي الأفكار

إن لتداعي الأفكار تأثيراً في الحس والتفكير والإرادة :

١ - تأثير تداعي الأفكار في الحس . - إن لتداعي الأفكار تأثيراً في المواطف ، أمثال ذلك أن الإنسان قد يحسب بعض الأشياء أو يرفضها فجأة مشابهتها لما يحسب وبكره . وكثيراً ما يكون السبب في ميلنا إلى بعض الأشخاص مشابهتهم لمن نحب . إذن فالتشابه يؤثر في المواطف .

٢ - تأثير تداعي الأفكار في الحياة المأفلة . - كثيراً ما تتولد الآراء العامة والأحكام الشخصية والالوهم من تداعي الأفكار ، مثال ذلك : إذا اجتمع ثلاثة عشر شخصاً على مائدة ثم مات واحد منهم ظنوا أن سبب موته فاشي عن عددهم ، وإذا سافر أحدهم يوم الأربعاء ثم أصيب بمرض أو عطل أن ذلك اليوم هو السبب في شقائه .
تأثير تداعي الأفكار في الإرادة . - تؤذي العادة والتجربة إلى ربط بعض المواطف والأفكار ببعض الإشارات والالفاظ ، فإذا رجعت تلك المواطف إلى النفس انشطت الإشارات أو الفاظ القدالة عليها . وللمرء يدرك أحوال بني جنسه بما يراه من ظواهر فاعليتهم ويقدر وراء كل عمل من أعمالهم حالة نفسية مطابقة له .

٩ - النتيجة

ينتج مما تقدم أن تداعي الأفكار فاعلية نسبية ملازمة للحياة الحرة . أن النبات

لا ينتقل من محل إلى آخر طلباً لغذائه ، بل هو ما كُن يجد غذاءه بالقرب منه .
 إن سكونه يغنيه عن إحياء الماضي . على خلاف الحيوان الذي يتحرك ويصادف
 في حركته أموراً جديدة لا عهد له بها من قبل . فيحتاج إلى المقايضة بين الاحوال
 الجديدة والاحوال القديمة . ويقتصر في مقايسته هذه على تشابه الاحوال دون
 وحدتها . فقد ذكر العلماء أن ردود الفعل عند الحيوان محدودة وأن الاحوال التي
 يصادفها غير محدودة . فهو إذن يكتفي بالمشابهة البسيطة دون الوحدة العميقة . إن
 الطير لا يجنب الدودة الفاسدة الطعم مهما كان شكلها ومهما اختلف طولها ، فإذا
 وجدت سيف الدودة احمراراً استدلت منه على فساد طعمها وأهملت جميع الصفات
 الاخرى . فهي إذن قد اكتفت بالمشابهة البسيط ولم تتعمق في شرائط المقايضة .
 ان تداعي الافكار عند الحيوان آلة تخدم الغريزة أما في الانسان فهو آلة
 خاضعة للشخصية والخلق والميول والغزوات . فإذا كانت مطالب الانسان عملية كان
 تداعي الافكار عنده شبيهاً بتداعي الحيوان من حيث الحركات التي يستلزمها ، وإذا
 كانت مطالبه اعلى من مطالب الحيوان ، واسمى بما تقتضيه شرائط الحياة الطبيعية
 استطاع ان ينتخب من بين صور الشعور المختلفة صورة مطابقة لاستعداداته
 الفكرية ومشاغله العقلية . لذلك قبل ان تداعي الافكار هو وظيفة آلية مقيدة
 بحدود غريزة حفظ البقاء والشخصية .

(١) المصادر

مراجعة كتب دوماس (Dumas) وهوفدينغ (Höffding) ومينسر (1)

وجيمس ويتشستر و (فارن) و (دواشوفر Dwelshauvers)

(2) Brochard. de la loi de Similarité dans l'association des idées (Revue. philos. 1880).

(3) Claparède, L'association des idées.

(4) Janet et Séailles, Histoire de la philosophie.

- (5) **Louis Ferri**, La psychologie de l'association depuis Hobbes.
 (6) **Poulhan**, L'activité mentale et les éléments de l'esprit.
 (7) **Dr. P. Sollier**, Essai critique et théorique sur l'association en psychologie [Alcan 1904].

(٢) تمارين ومناقشات شفاهية

(١) : كُتب أول كلمة تقع عليها عينك في كتاب ماء ثم اكتب أول فكرة توحى إليك بها هذه الكلمة ، ثم الفكرة التي تتلوها ، وتابع عمالك هذا حتى الفكرة الخامسة عشرة ، وانظر إلى هذه الأفكار هل تحقق القوانين المذكورة في هذا الفصل .

(٢) التداعي المنطقي

(٣) التشابه والاقتران

(٤) تاريخ فلسفة التداعي

(٣) الانشاء الفلسفي

- (١) ما هو تداعي الأفكار ، وظيفته في تكوين المعرفة ؟ (بورديو - ١٩٢٨)
 (٢) هل يوجد انواع مختلفة لتداعي الافكار ؟ (اكس - ١٩٢٨)
 (٣) هل تداعي الافكار حادثة آلية محضة ؟
 (٤) ما هي قيود نظرية التداعي ؟



التخيل

للتخيل بحسب اصطلاح الفلاسفة معان كثيرة فبعضهم (ديكارت) جعله قوة مصورة تعيد ما في الخيال من الصور وتمثله تمثيلاً محسوساً . وبعضهم جعله قوة مبدعة تركب الصور ، وتؤلف المعاني الجديدة وتخترع . وبعضهم جعله قوة وهمية كاذبة تنشأ عنها الاوهام والاحلام . حتى لقد وصف تلاميذ ديكارت هذه القوة بقولهم انها «مجنونة المنزل» . «وباعثة على الخطأ والذهالة» أما فلاسفة العصر الحاضر فيحددون التخيل ضرورياً للانسان لانه يتخفف آلامه ويحبيب اليه الحياة ويكشف له عن سر الكون . إن اختلاف معاني التخيل جعل احد الفلاسفة المعاصرين يقول ان هذه الكلمة الضرورية للغة العامة يجب أن تزول من قاموس علم النفس لكثرة معانيها^(١) . وأنه يمكن استبدالها بكلمات اوضح منها كالمصورة والابداع والاحلام . على أنه لا غنى لنا عن هذا الاصطلاح لان في كل من المصورة (التخيل التمثيلي) والابداع والاحلام شيئاً من التخيل . ولنبعث الآن في كل من هذه الافسام الثلاثة: أي في التخيل التمثيلي ، والتخيل المبدع والاحلام .

Creative Imag.

التخيل المبدع

Reproductive imagination

١ - التخيل التمثيلي والتخيل المبدع : الحقيقة والخيال

التخيل التمثيلي هو ذاكرة بدون عرقان ، أو هو كما قيل رجوع الصور النفسية إلى ساحة الشعور . ونحن نعلم أن الصورة هي بقاء الاحساس في الشعور بعد غياب المؤثر . أو هي ذكرى الاحساس . وقد ذكرنا ذلك في مبحث الصور النفسية .

(١) غوبلو (Goblo) المفردات الفلسفية . مادة التخيل . الخيال بحسب الاصطلاح غير التخيل (ابن سينا)

فاذا استرجع الانسان صورة جبل أو نهر ولم يعرف أي جبل يرى ولا أي نهر ينصور
 كان تخيله تمثيلاً (Imagination reproductrice) . لان الخيال يعيد ما
 حفظته النفس ، في فيها بعد غياب المحسوسات . فهو إذن شبه بالذاكرة الا أنه كما
 قلنا ذاكرة بدون عرفان . إن هذا الخيال التمثيلي يقتصر كما ترى على استرجاع
 الصور المحفوظة في النفس . أما التخييل المبدع ^{سماوي} فهو ركب هذه الصور ويخرج منها
 نماذج جديدة . انظر إلى المصور ، انه يرسم برشته صورة خيالية يراها في اعماق نفسه
 فهو لم يسترجع صورة بسيطه محفوظة في نفسه فقط بل ركب بعض ما في هذه الصور
 البسيطة إلى بعض فالف منها صورة جديدة

إلا أن هذا الفارق بين التخييل التمثيلي والتخييل المبدع ليس مطلقاً ، لان
 الخيال التمثيلي لا يسترجع الصور النفسية كما هي بل يبدلها فيمحو بعض عناصرها
 ويضم اليها بعض العناصر الجديدة . وقد يتناوب ذلك عند البحث في الشعور وخطور
 الذكريات . فالدكريات ليست صوراً مطابقة للماضي بل هي في الغالب مركبة من
 الماضي والحاضر معاً ، لان النفس تنشئها انشاءً ، والادراك ليس بسيطاً بحيث يحدث
 في النفس خيالاً مطابقاً للشيء المدرك فقط . بل هو انشاء صورة مركبة من عناصر
 قسمة متحولة . فالصورة ليست اذن خيالاً ثابتاً بل هي حقيقة متبدلة ، حتى لقد قال
 المسيو (لوروا) : الادراك والتذكر كل منهما اختراع .

وعكس ذلك صحيح أيضاً . أي إن التخييل المبدع لا يبدع الصور من العدم بل
 يستمد عناصرها من الواقع . فالخيال اذن منسوج من الحقيقة . وقد فرفروا في الابداع
 بين الصورة والمادة . فقالوا إن التخييل لا يبدع مادة جديدة بل يقتصر على جمع
 بعض الصور إلى بعض فيجعل دبر كعب وبصر وبكبر . فهو يبدع صورة جديدة
 إلا أن مواد عمله مقتبسة كلها من الواقع . فالصورة وحدها إذن جديدة والتخييل
 مبدع بمعنى أنه يجمع العناصر بعضها إلى بعض فيو'لف منها مركبات جديدة .

فكل ابداع هو في الحقيقة تركيب .

وإذا قيل إن العقل لا يقتصر في الابداع على جميع الصور وأنه إنما يجمع هذه الصور إلى المعاني المجردة والاحوال الاتقالية والنزعات والاهواء ، قلنا معها كان نوع التركيب ، ومعها كانت حالة العناصر فإن الابداع يفتحي دائماً إلى الصور . قال أحد العلماء المعاصرين ما خلاصته : « المخترع شاعر حدسي . فقد يقال إن هناك عقولاً منطقية ، جدلية لا تقدم إلا بالقياس والخطاب — ميراث على طريقة (فوبان) الذي كان لا يهجم على حصن قوي إلا بعد أن يعد للامر تدته — غير أن الامر على خلاف ذلك ، لأن هذه العقول حدسية ايضاً . فهي تجمع ثانياً الطرائق و اصول المنطق واحكام العقل وصور القياس بعضها إلى بعض بدلاً من أن تجمع الألوان والأصوات والأوزان والاستعارات الحسية ، والأوضاع الشخصية » . ومهما كان الاختراع في أوله بعيداً عن الصورة فهو دائماً يقلب المثال المجرد إلى صورة محسوسة تدل عليه وتحييه وتخرجه من أعماق اللاشعور إلى الحياة الظاهرة الملموسة .

هل تستطيع النفس أن تبداع الصور ؟ إن أكثر علماء النفس يقولون مع لوك إن النفس عاجزة بنفسها عن ابداع أية فكرة بسيطة . فكل صورة هي إذن نسخة ، ولا تصور إلا بالاحساس . إن الأكاذيب لا يستطيع تصور الألوان ، والاصم لا يستطيع أن يبداع الألحان . فالتخيل ليس مبدعاً من حيث هو موجد ، بل هو مبدع من حيث هو مركب .

إلا أن الفكر يجمع كما قلنا في هذا التركيب عناصر مختلفة فهو يجمع الصور الشخصية إلى الفكر المجردة ، والنزعات والاهواء . ولعله لا يعجز عن ابداع بعض الفكر ، أما الصور فلا يبتدئها إلا عن طريق الاحساس ، وإذا تمثلها أمكنه أن يمزجها بعضها ببعض ويحصل بهذه الممازجة على صور جديدة . كنتم أن الأكاذيب لا يستطيع تخيل الألوان ، ولكن البصير يستطيع أن يتخيل ألواناً متوسطة مركبة من الألوان البسيطة فيشعور لوناً نفسيجياً أكثر احمراراً من النفسي الطبيعي . قد يقال

ان الطبيعة اغني من الفن ، وان اختراعات المصورين ليست الا تقليدا لما في الطبيعة من الصور المختلفة . وان في غروب الشمس من الالوان ما لا يستطيع أعظم المصورين أن يأتي بمثل . هذا صحيح ، لان الالوان الطبيعية أكثر تنوعا من الالوان الفنية . الا أن اصوات الطبيعة افقر من اصوات الفن ، وهي في الغالب على نمط واحد . كخفيف الأغصان وتغريد الطير ، وخرير الماء ، ونقيق الضفادع . ان آلات الفن ليست من هبات الطبيعة بل هي من اختراع الانسان . نعم إن الانسان لم يتصور بوضوح طين العود قبل اختراعه له واسكن العود لم يتكامل الا بعد ان انتقل الانسان به من صوت الى آخر وتخييل في كل دور من ادوار اشغاله صوتا احسن وفعلا واعمق تأثيرا من الاصوات المألوفة ، ففي كل درجة من درجات هذا التكامل قد تقدم الخيال وأبدع صورة جديدة لاهل الفن بها من قبل .

٢ - عوامل الاختراع

ان الاختراع خاضع لعوامل حيوية وعوامل اجتماعية وعوامل نفسية . ولنبين الآن في كل قسم منها على حدة :

(١) العوامل الحيوية

ان الاختراع خاضع كغيره من أفاعيل النفس الى عوامل حيوية . إلا ان هذه العوامل الحيوية لا تزال غامضة . فربما تجد بعض المخترعين والقائمين ضعفاء الاجسام مصابين بالنقائص الجسدية ، تجد بعضهم الآخر ممتازي الجسم ، متناسب التركيب . وربما تجد الابداع عند بعضهم ناتجا عن تأثيرات عضوية شاذة تجده عند الآخرين ملازما لتوازن عضوي تام ، وتناسب خلقي صحيح .

على ان فسحا من علماء النفس لم يبالوا بضموم هذه الشروط العضوية ، بل زعموا ان للوراثة والعرق تأثيرا في العبقرية ، واستدلوا على ذلك بوجود أسر من الفنانين

والعلماء تنقل مواهبهم العقلية والفنية من الاجداد الى الاحفاد . الا انه من الصعب ان تفرق بين هذه الامثلة لتأثيرات المحيط الاجتماعي والتربية عن تأثيرات الوراثة والمزاج والعرق . قال هوفنديغ : « ان الاستعدادات التي ننقل بالوراثة هي الاستعدادات الاولى البسيطة » (علم النفس ص ١١٤) . كـ بعض الاستعدادات الحسية ، وبعض صور التهييج ، لان هذه الاستعدادات ملازمة لشرائط عضوية معينة . وهذا يدل على ان بعض شرائط العبقريه وراثي ، اما العبقريه نفسها فتحتاج إلى تنشئة وتثقيف وكسب^(١) .

ان اكثر الذين كتبوا عن العبقريه لم يتقيدوا بشرائط العلم في مباحثهم ، فقد بحثوا عن تشريع أجساد العقبين وتركيبها وبنوا علاقة العبقريه بالامراض العصبية ولكن مباحثهم لم توصلهم في الغالب الى نتائج صحيحة . وغاية ما يمكن استنتاجه من هذه المباحث ان الاحتراع ملازم لشدة الفاعلية الغذائية في المراكز الحسية المحركة وانه كما قالوا ناشئ عن فاعلية المراكز المستقلة التي تربط خلايا المجموع العصبي بعضها ببعض ، فيصرف الدماغ عند ذلك طاقة لا تجد لها عملاً في الحوادث الناشئة عن المؤثرات الخارجية . ان هذه الفاعلية الشديدة تأثيراً في الجسد وقد يتولد منها حركات بين « ريسو » أنها ذات علاقة بالتخيل .

وقد بين العلماء ايضاً ان بعض انواع الحسابية ناتج عن المزاج حتى لقد استدلوا ايضاً على تأثير الفطرة في التخيل بظهور بعض الاستعدادات قبل اوانه ، وبكثرة الصور النفسية عند بعض الفنانين ووضوحها .

وقد اثبت العلماء ايضاً ان العبقريه مشابهة لبعض الأمراض النفسية الدورية

(١) ان في اميرة باش Bach مثلاً ٥٧ موسيقياً نبغ منهم ٩ . وفي المصورين امير كثيرة منها اميرة بليني (Bellini) واميرة (كراش Carrache) . وفي العلماء ايضاً امير برنولي وهرشل وجوسيو وداروين وغيرها .

(Cyclothymie) وقال (Ch. Féré - فره) : « ان العمال الخياليين تسببهم شرجاً اولياً فهو قابلية التأثير العصبي الخاصة المجاورة للمرض . ان هذه القابلية العصبية هي في الحقيقة علة كل الآلام التي يشعر بها اصحاب التخيل الشديد » . وقال تين : « ان اعظم مصورينا وادباءنا هم اصحاب رؤى متعبون ومعتوهون » حتى لقد قال (مورو - دورنور) ايضا : ان العبقرية مرض عصبي . وفي الحق ان بعض الامراض النفسية الدورية يكون مصحوبا بالاعتقاد على النفس وزيادة التهييج والانفعال وكثرة الصور النفسية . الا ان هذه الاحوال العصبية تختلف عن العبقرية الحقيقية ، لانها لا توجد الا حيث توجد الروح الاتقادية والارادة والانتخاب . نعم ان العبقرية تشبه المرض من حيث كثرة الصور النفسية التي تفيض فيها على العقل ، الا ان العبقرى يستطيع ان يسيطر هذه الصور بارادته ويسيطر عليها وينظمها وينتخب منها ما يجب ، اما المريض فيدبر معها وتشتوي عليه وتساوره فلا تترك له مجالاً للانتخاب .

٢) العوامل الاجتماعية

ان للبيئة الاجتماعية في صور الاختراع تأثيراً عظيماً ، لان المسائل التي يريد المخترع معالجتها لا تولد الا في وسط اجتماعي يلزم درجة معينة من التطور الاقتصادي والفني والعلمي والفلسفي « وسواء كان الاختراع آلة او صورة فنية جديدة او نظرية فلسفية فان المخترع لا يبلغ غايته الا اذا تقيد بشرائط الصناعة او صور الفن او حالة الفلسفة في زمانه . وهذا ينطبق أيضاً على العلم حتى لقد قال (جارك بيكارد - Jacques Picard) : ١ - لا يمكن حصول اكتشاف علمي او اختراع الا اذا كانت حالة العلم تسمح به . ٢ - اذا سمحت حالة العلم تولد الاختراع ونما بالضرورة . وكثيراً ما توصل العلماء الى اكتشافات واحدة في زمان واحد . ان ليلين ونيوتون قد اخترعا حساب اللانهايات في زمان واحد من غير أن يكون لاهما صلة

بالآخر . والسبب في ذلك أن المسائل العلمية تبلغ من النمو درجة تهيأ معها أسباب الاختراع فتؤدي هذه الأسباب إلى حصول الاكتشاف في زمان دون آخر .

ثم إن البيئة الاجتماعية تأثيراً في عقل المخترع . فإن الاستعدادات النفسية الأولية غائبة جداً ، إلا إنها تتكيف بحسب الشرائط الاجتماعية ، فإذا ورث الطفل من أبويه ميلاً إلى الجمع تكيف هذا الميل كما قال (هوفدينغ) بحسب المحيط ، فقد يصبح الطفل بخيلاً وقد يصبح عالماً بالنبات والحيوان يجمع أنواع النبات والصدف . وإذا ورث من أبويه تخيلاً شديداً هيأ هذا الاستعداد للشعر أو للتجارة والمالية ، وتختلف صورة عبقريته بحسب المحيط .

ولا تقتصر البيئة الاجتماعية على دفع العلماء إلى الاختراع بل إنها تهني لهم الحلول التي يجب أن يتبعوها ، والنمط الذي يجب أن يسيروا عليه ، فهي إذن تنظم الخيال . قال (لاكومب) ما خلاصته :

« إن الاختراع هو تنظيم اجتماعي للتخيل العقوي . وغرض هذا التنظيم بالخص بأمرين أولهما أنه يقيد العقل بهدف اجتماعي ، فيفكر العالم في نفع الجماعة ويفكر الفنان في إثارة عواطفها وارضائها . وثانيهما انتقاد المازجات الجديدة التي ولدها التفكير العقوي ، وحذف ما لا يتفق منها مع الأهداف الاجتماعية . »

هل الاختراع نتيجة اجتماعية ؟ - زعم (تين) أن كل أثر فني إنما ينتج عن تأثير المرق والبيئة والزمان . وليس غرضنا الآن أبضاح هذه النظرية أو انتقادها . فانهتصر إذن على بيان اثر البيئة الاجتماعية . قال تين : إن انتاجات الفكر البشري كانتاجات الطبيعة الحية ، لا توضح الا بالبيئة ، انك لا تفهم اثرأ فنياً أو فناناً او جملة من الفنانين الا اذا تصورت حالة الفكر العامة وصفات الاخلاق في زمانهم » وقد اخذ بنظرية (تين) هذه دور كهايم وأصحابه فزعموا أن الدين والاخلاق والعلم والفن هي آثار اجتماعية بالذات . وإن كل تبدل في هذه الاوضاع إنما ينشأ عن تأثير التبدلات الاجتماعية . وقد أوضح دور كهايم على هذه الطريقة الاجتماعية تولد مقولات العقل ، بين كيف أن فكرة الزمان والمكان والعلة والمعلول هي اجتماعية بالذات ، وأوضح تولد المثل العليا الاخلاقية من الوتة الاجتماعية . وفي الحق أن المثل العليا الجديدة قد تولدت سبب صدر المسيحية والاسلام وعصر النهضة والثورة الفرنسية والوفائيم الاجتماعية الاخيرة

في القرن التاسع عشر والقرن العشرين • وما ينطبق على تولد المثل العليا الاخلاقية
ينطبق أيضاً على تولد الاختراعات • إن العوامل التي تبحث على تولدها هي عوامل اجتماعية



- شكل ٤٥ -

الفنان الاول

عن حديقة الموزيوم - باريس

مناقشة • - قبل في الرد على هذه النظرية الاجتماعية إن الاختراع إنما يكون
نورة على الاوضاع القديمة فتعاضده الهيئة الاجتماعية وتورده • إن الجماعات الحديثة
كالجماعات الابتدائية محافظة جداً ، تسكره كل تجديد وتبدل • و كثيراً ما يؤدي

الاختراع إلى تبدل بعض العادات ، تغيير بعض الأوضاع فيصعب على المعاصرين قبوله لعدم فهمهم له ويحصل على هذه الصورة نزاع بين الجديد والقديم قد يؤدي إلى اضطهاد المخترعين وإخراجهم من المجتمع . فالهيئة الاجتماعية لا تنهي^١ اذن أسباب الاختراع بل تعاكسها وتثبط حدوثها .

نقول في مناقشة هذا الرد إن المخترعين يستفيدون في اختراعاتهم من علوم زمانهم وطرائق الفن والصناعة التي انقلت اليهم بواسطة الهيئة الاجتماعية وصفيين بعد قليل كيف تظهر آثار الهيئة الاجتماعية على المركبات التي لا يخلها الفكر ، فبقى ضمن الاختراعات الجديدة . حتى لقد قال (ديبو) : « مهما كانت الابداع فردياً فإنه يحتوي دائماً على قسم اجتماعي » فالهيئة الاجتماعية تؤثر اذن في الابداع وتكيف صورته الشخصية الظاهرة .

نعم إن الهيئة الاجتماعية قد تؤخر حدوث الاختراع وتعارضه . الا أن هناك نوعين للجماعات : الجماعات الأولية البسيطة ، والجماعات الراقية المركبة المبنية على تقسيم العمل . فالحياء في الجماعات الاولى تكون في الغالب على نمط واحد وتكون صفات الافراد الشخصية مطابقة لما تقتضيه الجماعة من الصفات المشتركة . فإذا خرج أحد الافراد على العادات المألوفة عد عمله هذا بدعة جديدة مخالفة لروح الجماعة فيثأب الجميع عليه ويناهضونه . أما في الجماعات المركبة المبنية على تقسيم العمل فالتأنيب كثيرة الصور ، مختلفة الأوضاع فيها تزود إلى الماضي ، وتطلع إلى المستقبل . وأنها بحار متعددة الجهات فإذا خالف الفرد بفعله مجرى من هذه المجاري أو كانت الاختراعات الجديدة مخالفاً لأحدى الصور القديمة المألوفة وجد في الأوضاع الأخرى انتماء ملحاً .

إن عمل سقراط كان مخالفاً لآراء المحافظين في زمانه ، إلا أنه كان كما قال ديمقريطس - مطابقاً لروح المستقبل ، فليست الهيئة الاجتماعية بهذا المعنى مخالفة للابداع بل أنها تعمل على تولده وتساعد على نموه .

٣ (العوامل النفسية

العوامل النفسية كثيرة نذكر منها :

١ - العوامل الانفعالية إن للحياة الانفعالية تأثيراً قوياً في الابداع لان

الإنسان لا يشور على العادات القديمة ولا يشجود من الصور والمركبات البالية إلا إذا تألم منها ورغب في الابتعاد عنها . فلو لا رغبة الإنسان في البقاء ، وحاجته إلى الغذاء والمسكن ورغبته في الدفاع عن نفسه لما اخترع الأدوات والآلات والأسلحة ، ولو لا حاجته إلى التوسع لما اخترع المعدات الحربية والصناعية والتجارية . إن كل حاجة أو نزعة أو رغبة باعثة على الابتداء ، وقد قيل الحاجة أم الاختراع .

وقد بين ديبو علاقة الحياة الانفعالية بالاختراع وخلصها بالقانون الآتي : (١) إن جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية . (٢) إن جميع الاستعدادات الانفعالية تؤثر في الاختراع .

ولتوضح الآن قانون ديبو :

١ - إن جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية
أول هذه العناصر الانفعالية الحاجة والميل وعدم الرضى عما نحن فيه ، والنالم من الامتلاء . إن المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . وقد قيل إن الحاجة إلى الابتداء في نظام الحياة العقلية كالخاجة إلى الولادة في نظام الحياة العضوية . فظهر هذه الحاجة أولاً في ألعاب الأطفال ، ثم في الأساطير ، ثم تظهر أخيراً في صور الفن ، وهي كلها تدل على ميل الإنسان إلى استبدال عالم الحقيقة بعالم الخيال ، لأنه يلهو به ويتمتع فيه بأحلامه . فمكأن هذا الميل إلى تبدل الحقيقة غريزة أولية . نعم إن العبقرية مستندة إلى الثقافة^(١) ، ولكن ظهورها الفوضوي وابشاقها الطبيعي يدلان على أن هناك غريزة حقيقية .

فلنسا إن المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . إلا أنه عند ما يبلغ غايته ، يوفق إلى تحقيق ما كان يسكر فيه يشر بلذة عظيمة لاتعاد لها لذة . فالاحوال الانفعالية هي مادة الاختراع الفني والأدبي حتى إن بعض الشعراء الفاجعيين ليخرج العواطف والاهواء كإبراج المصور الأشكال والألوان . وسواء كان الاختراع أدبياً أو علمياً أو فلسفياً فإنك تجد مصحوباً به جميع أدواره بالنفوس أو الحماسة والسرور أو الغم والضرم والقلق . مثال ذلك أن (برنارد باليسي) كان ينتقل من الأمل إلى

(١) جميل صليبا - العبقرية والثقافة - مجلة الثقافة ، سنة ١٩٥٢ ، جزء (٥)

اليأس عند مجيئه عن صناعة الميناء ، وأرخميدس خرج من الحمام غاربا لشدة فرجه ، كما أن (دافى) رقص في مخبره حينما اكتشف البوتاسيوم .

قال (روجيه - - دوليل) يصف حالته النفسية عند ما نظم (المارشيليه ز) :
« كانت العبارات تأتيني . م الهواء ، والقسم مع العبارات ، وكان تهيجي بالغاً منتهاه
وشعري مزبثراً ، وكانت الحى الشديدة ترجفني ، والعرق الشديد يتساقط على جسدي
كله فيرطب قسبي ، والدموع كانت تقطع صوتي » .^(١)

وقال (الفرد - - دو - - موسه) يصف حاله أثناء الابداع :

« ان الاختراع ليقلني . يجعلني ارتجف ، ومع أن إنجازي يكوث بطيئاً جداً
بحسب رغبتى ، فإنه يورثني دقات قلب مختلفة . فلا أنتج الفكرة الجديدة المسكرة
الا وأنا ابكي مانعاً قسبي من الصراخ فإذا كانت صباح اليوم التالي خرجت بها
واستقذرتها . وإذا بدلتها كان الامر أسوأ ، لأنها تفرقني . فأفضل أن انسأها وانتظر
غيرها . ولكن الفكرة الثانية تأتيني مختلطة وعظيمة لدرجة لا يستطيع وجود شيء
الضعيف ان يحلها . فهي تضيق على وتذبذبني الى ان تصبح ذات نسبة قابلة للتحقيق
والى ان يعود الالم الثاني الم التوليد ، الذي هو ألم جسماني حقيقي لا يستطيع تعريقه »^(٢)
٢ - ان جميع الاستمدادات الالاقمالية تؤثر في الاختراع .

أفد بين ريبو ان الالاقمال لا يندغم الى الاختراع ليزينه فقط ، بل هو محرك له ،
باعث عليه . والاحوال الالاقمالية المناوبة توظف الخيال كالاحوال الانفعالية الملائمة .
لقد ولد الخوف كثيراً من المخترعات ، وذلك الغضب آثار الحسد وطرق الانتقام ،
وايدعت الدوبداه الادب الرومانتيكي ، كما ان لبالي موسه قد تولدت من اليأس ولا
نبالغ اذا قلنا مع ريبو : (ان العامل الالاقمالي هو الخيرة التي لا يمكن أي ابداع بدونها)

٢ - العوامل العقلية - ان الاختراع هو قوة تنظيم وترتيب نقضي كثيراً من
العوامل النفسية كالانفعال والذاكرة وتمدحي الأفكار والتحليل والتجريد والانتباه
والحكم والحكمة والارادة . إننا لا نستطيع الآن أن نتحدث في هذه العوامل كلها ،

(1) — Letourneau. Physiologie des passions. p - 77 -

(2) — George Sand. Elle et lui L.

فلتقتصر اذن على بيان علاقة الاختراع بالذاكرة وتداعي الافكار والجهود الارادية والتأمل .

الذاكرة وتداعي الافكار . — ان الذاكرة تأثيراً في الاختراع ، الا انها ليست قوة مستقلة عن الافكار والاحكام والحس كات . نعم ان المخترع يستمد من ذاكرته كثيراً من المواد التي يريد تنظيمها ، ولكن قوة التنظيم لا تقتصر على استرجاع المعاني والصور المحفوظة في النفس ، بل تكون في سبيلها ونضيدها ، ان قوة الاختراع لا تنبع تغير الذاكرة في الزيادة والنقصان لانها تابعة في الحقيقة لعمق الحياة النفسية لا لسمتها . وهكذا في الاختراع ان تكون الذاكرة معتدلة ، غير محدودة الاختصاص ، حسنة القبول غير مقيدة بالعادة ، فهي اذن ضرورية للاختراع الا ان الاختراع لا يزداد بازديادها ولا ينقص بنقصها .

اما رابطة التداعي فقد فكر بعض علماء النفس كما رأيت في جعلها حادثة عامة صالحة لتعليل جميع افعال النفس . حتى لقد بينت ريبو ان قوة التفكير بالمثالة هي عنصر الاختراع الاساسي ، وان هذه القوة إنما تنحل الى التداعي بالمشابهة . فالاطال كالانسان الاول يربط الاشياء بعواطفه . يربط منها الالام والاساطير . ثم يعلق الاشياء بعضها ببعض ويستخرج من ذلك المجازات والرموز . وهذا كله من ثمرة التداعي حتى لقد قال (رايه) ان التخيل هو تداعي الافكار ، وان كلاً من قانوني الاقتراح بالمشابهة يلعب دوراً عظيماً في التخيل المدع . الا ان عمل المشابهة اقوى من عمل الاقتراح . قال رايه : ان القدرة على ادراك المشابهات هي العنصر الاساسي في العبقرية العلمية . وقد اوضح ذلك بامثلة مقبولة من كتاب (بين - Bain) في الحواس والعقل . منها أن اكتشاف (واط) لم يكن الا نتيجة مشابهة قوة البخار لقوة المحركات الطبيعية كقوة الحيوان وقوة الريح وقوة الجريان . وان اكتشاف (هارفي) للدورة الدموية إنما تولد من مشابهة الاوردة المضخة المجهزة بسداداتها . وان اكتشاف (لافوازييه) إنما تولد من مشابهة التنفس للاحتراق ، وان اكتشاف (فرائنكلان) بني على مشابهة الرعد والبرق للكهرباء .

مناقشة . — لا شك أن كلاً من المثالة والقدرة على ادراك المشابهات يلعب دوراً

عظيماً في الاختراع . ان كل علماء النفس متفقون في ذلك . الا ان هناك مسألة خلافية وهي ارجاع المحاكمة بالمثل الى آلية تداعي الافكار . ان تداعي الافكار حادثة آلية عفوية تختلف تماماً عن حادثة التخيل المبدع ، لان التخيل لا يرتبط بالافكار بعضها ببعض فقط بل يتجلى في كل ركبات القديمة ويجمع عناصرها ، وقد أدرك فلاسفة التداعي ذلك ، الا انهم زعموا ان التداعي بالمثابة يقتضي هذا التحليل ، فقال راسل : ان التداعي بالمثابة يقتضي عملاً مختلطاً من الجمع والتفريق . وقال رايه : من شرط التداعي بالمثابة فصل عناصر التجربة بعضها عن بعض مع تحليلها وتجربتها . وهذا كله يدل على أن التخيل المبدع لا يكفي بجمع الافكار بعضها الى بعض بل يقتضي ايضاً فصلها وتحليلها بجدد واعلية عقاية ، فاذا قد كررنا قراءتنا في تعريف تداعي الافكار علمنا انه حادثة آلية عفوية بسيطة ، وأدركنا انه عامل من عوامل الاختراع فقط وانه لا يكفي وحده لايضاح التخيل المبدع ايضاحاً علمياً تاماً .

— الجهد الفكري — . ان الجهد الفكري غير متفارق على الاكثر للاختراع .

نعم ان هناك عوامل عفوية كاللاشعور والحدس والالهام ، الا ان هذه العوامل كما سنرى لا تكفي وحدها لايضاح الابداع ، ولكن ما هي حقيقة هذا الجهد الفكري ؟

(١) من الخيال الى الصورة . — ان هذا الجهد الفكري يكون بالانتقال

من الخيال الى الصورة . وقد بين هنري برغسون ذلك بقوله : ان المخترع يتصور قبل كل شيء معنى مجرداً بسيطاً وخيالاً عاماً بقلبه شيئاً تشبهاً الى شكل حسي وصورة مشخصة . فهو يدرك النهاية قبل البداية . ثم يعود الى المبدأ فيذكر في الوسطة التي يمكنه الانتقال بها شيئاً تشبهاً الى الغاية . وعند ذلك تصبح الغاية المجردة صورة مشخصة . فالاختراع يكون اولاً بتصور الخيال ثم يتكون ثانياً بقلب هذا الخيال الى صورة . قال هنري برغسون : ان المخترع الذي يبني بناء آلة بتصور العمل الذي يريد الحصول عليه . ان صورة هذا العمل المجردة تخضر الى فكره بالتدريج — وبقوة التردد والتجربة — الصورة المشخصة للحركات المختلفة التي تحقق الحركة الكلية ثم تخضر الى ذهنه أيضاً صورة القطع وامتزاجاتها التي تولد الحركات الجزئية . ففي تلك اللحظة الدقيقة ، يتجسم الاختراع ، ويصبح التصور الخيالي صورة مشخصة . فالكتاب الذي يصنف رواية ، ومؤلف القاصات الذي يبدع أشخاصاً ومواقف ،

والموسيقار الذي يركب الألحان والشاعر الذي ينظم القصائد ، كلهم يتصورون في أول الامر شيئاً بسيطاً عاماً ومجرداً . فالموسيقار والشاعر يتصوران تأثيراً يلقبانه الى وقائع ، او شعوراً عاماً وبينة اجتماعية او شيئاً من الاشياء المجردة التي يريدان تمثيلها باشخاص احباء ، يبدأ كل منهم عمله بتصوير الخيال الكلي ، ثم يقلب هذا الخيال في النهاية الى صورة مختلفة عن الاجزاء .

مناقشة . — إن هذه النظرية صحيحة الا انها لا تخلو من بعض الشبه التي يجب ازالها .

١ — إن جهد الاختراع لا ينتقل دائماً من المجرد إلى الشخص ولا من تصور الكل إلى تصور الاجزاء . وهذا ظاهر في الاختراع العلمي لان العالم انما يجمع ملاحظاته المشخصة ويستنبط منها قانوناً عاماً مجرداً . نعم ان تصور القانون مسبوق بالفرضية ، وهي بالنسبة إلى القانون خيال مجرد إلا أن (هنري برغسون) لم يبين لنا كيف تولد هذا الخيال المجرد من مشاهدة الحوادث المشخصة . إن العلماء لم يتوصلوا إلى نظرية الاتود الا بعد أن تخيلوا تأثير الاجزاء الفردية بعضها في بعض تخيلاً مصرحاً بحسوس . وما ينطبق على الاختراع العلمي ينطبق أيضاً على الاختراع الفني حتى لقد اعترف هنري برغسون نفسه بأن الاختراع الفني كثيراً ما يكون بالانتقال من الاجزاء الى الكل لا من الكل الى الاجزاء ، فينتقل الفنان من بعض التأثيرات أو المشاعر المخزنة الى تصور خيال كلي عام . مثال ذلك أن قصيدة « المقبرة البحرية » إنما تولدت في خيال (بول - فاليري) تحت تأثير وزن من لادان

٢ — فن الضروري اذن أن تبين كيف يتولد الخيال المجرد في ذهن العالم لا ان تقتصر — كما فعل هنري برغسون — على ذكر الانتقال من الخيال المتحرك إلى الصورة الثابتة . قال (بوردو Burloud) : « اصدق ما قيل في وصف الاختراع إنه ينشئ الخيال بدلاً من أن يبعده حاضراً » . فالجهد الفكري في الاختراع ليس في الانتقال من الخيال الى الصورة فحسب بل هو أيضاً في تصور هذا الخيال وانشائه . (٢) انشاء الخيال . التحليل والتركيب . — كيف يكون انشاء الخيال ؟ ليست الصور والافكار منفصلة بعضها عن بعض بل هي مندمجة في مجموعات قسمة كثيرة . اذا اراد المخترع أن يوجد تركيباً جديداً وجب عليه أولاً أن يحلل هذه المجموعات

النفسية إلى عناصرها . لذلك قال ريبو إن التخيل يقتضي عمليتين أساسيتين أحدهما
سلبية احضارية وهي التحليل والآخرى ايجابية انشائية وهي التركيب .
التركيب . — المثال هو مبدأ الوحدة .

إن تصور المثال يتولد من ادراك المشابهات ، وهذا الادراك يقتضي التحليل
الأن الفكرة لا يحلل المركبات القديمة تحليلًا حقيقيًا إلا على ضوء المثال الذي
بتصوره . قال ريبو : « كل ابداع تخيلي هو تنظيم يحتاج الى مبدأ موحد » . إن هذا
المبدأ هو مركز الجاذبية ونقطة الاستناد في كل تخيل . بدع . وقد سماه ريبو مثالاً
(idéal) لأنه الغاية التي يريد المخترع تحقيقها والمهدف الذي يريد بلوغه .
والمخترعون انما يمتازون بقدرتهم على ادراك النسب والعلاقات . وما إدراك النسب
والعلاقات إلا حالة من احوال هذه القوة الموحدة التي تبلغ درجة عالية في عقول
المخترعين . إذن فالاختراع هو قوة تركيب وتوحيد ، وهو مبني على ادراك النسب
والعلاقات ولولا هذا الادراك لما حصل التركيب .

التحليل . — لا نستطيع تركيب المخترعات الجديدة إلا اذا حللنا المركبات
القديمة . لأن العناصر ليست منفصلة بعضها عن بعض في الطبيعة . قال (لوروا) :
« كل تركيب جديد انما يتولد من تحليل انتقادي سابق . إن دور الهدم يتقدم عليه
وبنيته » ^(١) . والناس لا يرتاحون الى هذا الهدم لأنهم القوا الصور القديمة . قال لوروا
« إن المخترع الحقيقي غير عاقل في نظر معاصريه . وذلك على قدر ما يخترع وعلى نسبة
ما يحتاج الى مناهج لا وجود لها في الافكار المتداولة في زمانه . وما بلغت النظر أن
مخترعي نظريات ما بعد الطبيعة يوضعون في صف المجانين وإن المخترعين الاجتزاعيين
والاخلاقيين يعدون ثوريين وفوضويين وأن مخترعي الفن يحسبون غير معتدلين . حق
إن العلماء انقسم لا يفهمهم احد حينما يأتون بفكرة جديدة . فنتم نظرنا عنهم بمخالفتها
للذوق السليم وعدم معقوليتها » ^(٢) . إن المخترع لا يخالف الرأي العام يهدم المركبات
القديمة فقط ، بل يخالفه أيضاً بالصور الجديدة التي يركبها . وفي تاريخ العلوم أمثلة
كثيرة تدل على المقاومة التي بصادفها المخترعون في زمانهم . فمن ذلك ان اكتشاف

(1) Le Roy; Sur la logique de l'invention, in, Rev. de Mét. t. XIII, 1. 216 (2) Ibid 198 — 203

الفيثاغوريين للمدد الاصغر عدد فضيحة منطقية ، واكتشاف نيوتون للجاذبية العامة عدد غير معقول لاقتضائه التأثير من بعد ، واكتشاف (غاليليه) لحركة الارض عدد مخالف لمبادئ الكنيسة ، حتى ان نابوليون بوناپارت قال عن لامارك عند ما اطالع على نظرياته انه مشعوذ . وقد بينا كيف اعترض العلماء على نظرية اللاشعور ، وما اكثر العلماء الذين صعب عليهم في آياتنا هذه فيقول نظرية النسبية التي جاء بها أينشتاين .

ان هذه الامثلة تبين لنا ايضا خطأ نظرية النداي . فالاختراع ليس ناتجا عن روابط النداي بل هو في قطع هذه الروابط المألوفة والتحرر منها . فهو يبدل الاوضاع القديمة ، ويزرع أركانها ويقعد النفوس ما اعتدته من الراحة الآلية . ان جل الافكار القديمة تقبل الى البقاء في النفس كما هي وفقا لقانون الجمع . وهذا القانون يضع في طريق الاختراع عقبات كثيرة تمنع التحليل من أن يصكون تاما . لذلك كثيراً ما تجد في المركبات الجديدة صورا من آثار المركبات القديمة . ان طول محاور عربات القطار لا يزال مساويا لمحور عربات (الدبليجانس) . وقد كان مقدم السيارة مشابها لمقدم العربة . ان دبكات ارتاد ان يهدم مبادئ السكولاسميك والسكة لم يستطع أن يتجرد منها تماما . وكثيرا ما تجد في الفن الحديث آثارا من الاصطلاحات الفنية القديمة ، فيوفق الفنان بين القديم والحديث ، ويؤدي عمله هذا في بعض الاحيان الى ايجاد صور فنية جميلة .

٣ - الحدس والتأمل

قد يقبض الاختراع فجأة ، ويشرق إشراقا ، وينكشف المجهول بالحدس ، وقد يكون انهجاسه تدريجيا ، فيبدل المخترع جهدا فكريا عظيما ، ولا يشرق النور عليه الا بعد العناء الطويل . ولنبين الآن كيف هذه العوامل النفسية أسير في الحدس واللاشعور ، ولنبين نسبتها الى التأمل العقلي والجهد العقري .

كثيرا ما يهتدي المخترع الى غايته فجأة ، كأن وحيا مريعا قد أشرق عليه ، وقد سمي الشعراء ذلك الوحي الهاما وسماء الصوفية كشفا وإشراقا ، ونحن نسعيه الآن حدسا . قال (لوروا) : « إن المخترع لشاعر حتمي » وذكر (كلود برنارد) أثر

هذا الشعور انطاس والحدس الكشفي في الابداع العلمي ، كما أن هنري يوانسكار قد أوضح ذلك أيضاً بلاحظات عامة . والشعراء منفقون في عزو مخترعاتهم إلى قوة خارجية ، مسئلة عنهم ، فيكلمونك عن شياطينهم أو دياشيم كما يكلمك الوسطاء عن ارواح العظماء التي اتصلوا بها أو يكلمك بعض المرعى عن - كان إحدى السيارات - ولندكر بعض الامثلة قال (دوبوا - ريمون) يصف حاله ^(١) :

« لقد لقيت في حياتي بعض المصادفات الحسنة . وكثيراً ما لاحظت انها كانت ترد إلى بدون ارادة ، وعندما كنت لأفكر فيها » .

وقال (يعقوب - بوم) ^(٢) :

« انني لاعلم امام الله اني أجهل انا نفسي كيف يتم لي هذا الامر ، بدون اشتراك ارادتي . لاعلم ماذا يجب ان اكتب ، واذا كتبت ، كان الروح هو الذي يلهمني ، ويملئني معرفة سامية عجيبة . ولا ادري في الغالب ، اذا كنت انظن العالم الحاضر بالروح ، ولا اذا كنت انا نفسي قد حظيت بعلم يقيني ثابت » .
وقال (هنري يوانسكار) :

« غادرت في ذلك الوقت مدينة (كان) التي كنت ساكناً فيها للاشتراك في سياحة جيولوجية كانت مدرسة المعاونة قد شرعت بها فانسني ثقلات السياحة اعمالها الحساية . وما ان وصلنا إلى (كوتانس) حتى ركبنا في حافلة للقيام بنزهة ما ، فما وضعت رجلي على السلم الا وخطرت بيالي فكرة ، ليس في افكاري السابقة ما يدعو اليها ، وهي ان التبدلات التي استعملتها لتعريف التوابيع (القوشيه) كانت مطابقة لتبدلات الهندسة اللا اقليدية . لم اتحقق هذا الامر في ذلك الحين ، ولو قصدت تحقيقه لما وجدت له فرصة ، لانني لم اجلس في الحافلة الا وقد عاودت الحديث المبدوء به الا انني كنت قد حصلت اذ ذاك على علم يقيني تام . فلما عدنا إلى (كان) امتنعت النتيجة انا مستريح الفكر لارضاء وجداني » .

ان تاريخ الفنون والاداب مغمم بكثير من هذه الامثلة . فقد ابدع موزار (المزار الساهر) وهو يامب البيلاردو . قال (ريمي ديدورمون) : « ان افكاري تستولي على ساحة شعوري كسمرة البرق او سرور الطير » . وقال غوته سيفه

(1) Ribot, imagination créatrice, p. 44.

(2) Ibid, p. 281.

كتابيه آلام فرتر : « صفت هذا الكتاب وأنا غير شاعر به ، كمن يمشي في النوم ، فلما راجعته تحيرت منه كثيراً » .

يستنتج من ذلك ان المعاني والصور تشرق على العالم والشاعر امراً مفاجئاً يخرج بهما عن حد الاختيار ، كأن كلا منهما آلة يترجم عما يوحى اليه . فما هو سبب هذا الإلهام المفاجئ ، وكيف ينبغي تعليقه ؟

حاول بعض علماء النفس ابضاح هذا الفيض المعنوي بالفاعلية اللاشعورية ، فقال هوفدينغ : « ان القسم الاعظم من عناصر تخيلنا يتجمع تحت عتبة اللاشعور قدر تسمح خطوط الصورة في العقل الباطن قبل ان تبتثق وتظهر ، فهي اذن نتيجة شعورية لعمل لاشعوري » .

مناقشة . - ان الملاحظات السابقة صحيحة ، لان الابداع كثيراً ما يكون ناتجاً عن حدس ، لا عن محاكاة وتأمّل . الا ان هنالك مسألتين يجب ابضاحهما (١) لقد بالغ الكتاب في وصف استمرار الاختراع حتى زعم بعضهم ان نيوتون قد كشف الجاذبية العامة بملاحظة التفاحة الساقطة ، ملاحظة ضوئية . والحق من ذلك بعيد . لان الاكتشاف يكون على الاكثر ثمرة التأمل المنظم والتفكير الطويل . فقد قال نيوتون عن نفسه : « اني اضع موضوع بحني امام عيني دائماً ، وانتظر حتى يشرق اللمعان الاول علي شيئاً فشيئاً ، وينقلب الى نور ساطع » .

اضف الى ذلك ان الاشراف ' المفاجئ ' كثيراً ما يكون مسبوقاً بعمل تأملي وجهود فكرية حتى لقد قال (اغجر - EGGER) : « الوجدان من غير بحث دليل على البحث من غير وجود » ^(١) . وقال هنري بوانكاريه : لا يكون العمل اللاشعوري ممكنًا ومنتهجاً الا اذا سبقه واعقبه عمل شعوري . ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الانسان الا بعد جهود ارادية . (ص ١٤٦) . فيمكننا ان نقول اذن ان التضرع البطيء ضروري للابداع ، وهو يقتضي عملاً شعورياً سابقاً ولاحقاً .

(٢) ان العمل اللاشعوري في الابداع ليس آلياً . فقد بين هنري بوانكاريه أيضاً ان الابداع لا ينتج عن اتباع قواعد ثابتة ، وتأليف اكبر عدد ممكن من المركبات ، بل هو في إيجاد احسن المركبات المثمرة وتحقيقها لجعلها منطبقة على الواقع فهو اذن

(1) Egger, Parole intérieure, 217.

انتخاب . ان قواعد هذا الانتخاب دقيقة جداً ، يشعر الانسان بها من غير ان يستطيع التعبير عنها . فهي حالة من احوال فـكـر الدقة ، الا انها غامضة مبہمة يحيط بها الدخان لانتم من القوة الى الفعل ولا تصبح بيئة واضحة الا اذا ثبتها التأمل . قال (جان جاك روسو) : اهل قلبي وفكرسي لا يرجعان الى شخص واحد . فالشعور السريع كالبرق يلاقي قسي ، الا انه يضئني ويغنيني بدلا من ان يتور فكرسي . فانا اشعر بكل شيء ولكنني لا ارى شيئا . فاذا اقتصر الامر على الشعور والحدس في الابداع دحانا . واذا انغم اليه التأمل أصبح نوراً .

ينتج من ذلك كله ان الابداع يقتضي التأمل والمناقشة والانتقاد والسعي . فالمهقرة ليست هبة من هبات الطبيعة بل هي ثمرة السعي والثقافة ايضا . لقد كان عظمة المخترعين اكثر الناس عملاً وأعظمهم اجتهاداً . نعم ان للحظ في بعض الظروف تأثيراً . ولكن المصادفات السعيدة لا تعرض كما قال ريبو — الا للذين يستحقونها . فالسعي ضروري للعالم كما هو ضروري للموسيقي والمصور والكاتب . انظر الى دفاتر الموسيقيين والفنانين المصورين واوراق الكتاب تجد فيها من التعبير والتبدل ما يدلك على ان الكمال لا يدرك من اول مرة . وهذا لم يرو عن فلور فقط بل روسي ايضا عن غوته وغيره . فقد قال غوته بصف اشعاره الاولى : كنت اتأملها طويلاً ، واحتاج الى عدة سنوات في الوصول الى إيجاد شيء مقبول . وقال نيتشه «ان تخيل الفنان الحقيقي والمفكر لينتج الحسن كما ينتج المتوسط والسعي ، الا ان قوة حكمه المشجدة بالبحرين لتنتخب ، وتحذف ، وتركب . وقد تبين اليوم من مراجعة دفاتر يتنوعون انه الف اجمل ألعانه شيئاً قشياً ، وانه لم يخرجها من مسودات عديدة . قد يصبح القلب الحقيقي ، المستسلم بارادته للذاكرة ، مرتجلاً عظيماً في بعض الشروط . ولكن الارتمجال التي ادنى درجة من صور الصناعة المبدعة يجهد وعناء . فقد كانت عظمة الرجال عمالاً من الطراز الأول لا يشعرون من الاختراع ولا من الحذف والغزلة والتبدل والتنظيم » .^(١) وقال (بول فاليري) ^(٢) : « ان الحماسة ليست حالة عسية من احوال الكتاب ، وهي ليست نافعة للكاتب عند خلوته في غرفته السوداء .

(1) Nietzsche, Humain, trop humain — 155

(2) Paul Valéry, Variété p. 176.

لتأمل ما تصور وكتب : وكما أن قوة النار الحركة لا تؤثر تأثيراً حاداً إلا إذا حصرت داخل الحواجز التي تمنعها من التشتت ، فكذلك قوة الشعور يجب أن تحصر داخل الحدود التي يعينها الفكر .

٠٤ - صور التخيل الابتدائية

١ - الفكر الوهمي

قلنا في أول البحث إن علماء النفس يسمون القوة التي تنشأ عنها الأوهام والاحلام تخيلة . وهي فكر وهمي بمعنى أن تصوراتها لا تطابق الواقع . وقد أطلق (باياجه) عليها اسم الفكر الآلي . إلا أن هذا الاصطلاح غير صحيح ، لأن الفكر الوهمي ليس منعكاً عن الخلل الدماغى فقط ، بل إن له شرائط نفسية خاصة

(١) الشرائط الفيزيولوجية

قال الفيزيولوجيون إن هذا الفكر الوهمي ناشئ عن خلل الدماغ . رأي ديكارت وتلاميذه . - إن التخيل عند ديكارت هو الملكية التي تعيد الصور وتحفظ الاشكال فلا تدرك المعاني ولا تولد الاحكام ، بل تنشأ عن حركة الجسد فقط . فالاحاسات أوكما قال ديكارت الصور الحسية (Idées adventices) تتولد من حركات الاجسام الخارجية التي تؤثر في الجسد وتدفع الأرواح الحيوانية الى التأثير في الغدة الصنوبرية . إلا أن الأرواح الحيوانية نفسها إنما تنشأ عن تقطير الدم . فإذا كان القلب كثير المرارة كانت الأرواح الحيوانية كثيرة الغليان فتتجهجم على الدماغ وتحرك الغدة الصنوبرية بعنف من غير أن يكون هناك مؤثر خارجي فتتولد منها الصور الوهمية « Idées factices » .

رأي بعض الطبيعيين المتأخرين . - لقد اخذ بهذه النظرية بعض الحديثين ففرقوا بين المؤثرات المحيطية والمؤثرات المركزية ، فإذا ازدادت حرارة الجسد دفعت الدم الى الدماغ ، وتولد منها جريان عصبي مستقل عن المؤثرات الخارجية وهذا يثبت على تولد تصورات ليس بينها وبين العالم الخارجى اقل صلة . ولما كان هذا الجريان العصبي يمر بالمسالك القديمة كان لا بد الذكريات وتداعي الافكار من الرجوع الى الشعور فيحتزج تأثير الجريان العصبي بتأثير الذكريات .

أنت هذا التعليل الفيزيولوجي بقلب التخيل الى تشكيل آلي ، ويجعل الاحلام
ناشئة عنفاعلية الدماغ .

(٢) الشرائط النفسية

إن هذه الأفكار الوهمية سببين تصبين ايضاً (١) توفيق عمل الانتباه وبطلان
مرافيقه (٢) قاعية الشعور الدائمة .

ويمكن بيان ذلك بتحليل احلام النائم وتحليل احلام اليقظة .

الاحلام الهيپناغوجية . — إن بعض الاحلام يسبق النوم او ينلوه وقد يجلبه ،
لذلك سمي هيپناغوجياً^(١)

الراغب في النوم بنجود قليلاً ، وبسطحهم ، وبغض عينيهم ، وتكون حالته
عند ذلك غير موافقة للعمل . لانه يفقد انتباهه للحياة شيئاً فشيئاً ، فهو لا يفسر بين
اعماله ولا في علاقته ، بل ينشئ لنفسه حللاً اصطناعياً اما عن ارادة واما عفواً ، من
غير أن يكون له في الغالب اية علاقة بالحالة الحاضرة . ويشهد هذا الحلم تدريجياً الى
ان يطرد من النفس كل التصورات التي تصلها بالحاضر ، ويقطع الانسان على هذه الصورة كل
علاقته بالعالم الخارجي ، مستبدلاً الخيال بالحقيقة . واذا تخذرت جميع حواسه ، وزال
انتباهه ، ثم وهو في حلامه هذا وتابعه في نومه . قال الفريد موري : « إن الحواس لا
تتخدر تماماً في هذه الحالة ، فالأذن تسمع والاعضاء تحس ما تلمسه ، وحاسة الشم تدرك
الروائح ، الا ان قدرتها على نقل الاحساس ليست شديدة ولا واضحة كوضوح اليقظة . اما
النفس فان شعورها الواضح بذاتها ينقطع ايضاً ، فتصبح متفعلة ، مستغرقة في الاشياء التي
تؤثر فيها ، فهي تدرك وتري وتسمع من غير ان تدرك انها تدرك وتري وتسمع » .

احلام النوم الخفيف . — ان النوم ليس تماماً لا في أوله ولا في آخره . والحواس
لا تنام كلها معاً . ان حاسة البصر تنام قبل حاسة السمع . وقد يبقى ايضاً مع النوم غبار
من الاحساس المنقطع كالسمع الذي يخترق ظلام الجفون أو صوت القيثارة المبهمة
الادراك . الا ان هذا الغبار المظلم قد يكون شديد الوقع في النفس لاقراده بالتأثير

(١) ان هذه الكلمة مشتقة من اليونانية (hypnos) النوم و Agogos ما يرافق او

ما يسوق

ولعدم النظر الى العالم الخارجي . مثال ذلك ان لدغة الحشرة الصغيرة تولد فيك وأن تأثم الماك شديداً مع انه لا تأثير لها في اليقظة لانشغال النظر برأس الحشرة والانشغال السمع بصوتها . فتجرد النفس اذ ذاك من داخلها صوراً تبعثها على هذا الالم رغبة في تأويله ، ثم تحمل انك في معركة وأنت قد أصبت بطعنة خنجر ، او تحمل انك تعاقبت بالاسلاك الشائكة ، او ان اسداً قد عضك ، الى غير ذلك من التأويلات المناسبة للاحساس . ان وضع الدبوس أو تحريكه على عنق النائم يجعله يعلم بجمل المشتقة . والنائم لا يضخم الاحساس فقط بل يبدله بالصور التي يلقىها عليه ، ويكون مرور الصور على مسرح النفس سريعاً جداً بحيث تحمل في دقيقة واحدة بامور تحتاج في تحقيقها الى أسابيع طويلة .

احلام النوم العميقة . - اذا رقدت جميع الحواس حصل النوم العميق . غير ان هذه الحالة غير خالية من الاحلام ، لان هنالك اسباباً كثيرة قد تبعث على حدوثها منها ان الاحساس الداخلي (الحس المشترك) لا يرقد بل يعظم تأثيره عند رمود الاحساسات الظاهرة ، ويتولد من تأويل النفس لهذه الاحساسات الداخلية احلام كثيرة ، فالاضطراب الداخلي وسوء الهضم والالم الحفي ، والحاجات العضوية ، كلها تولد الاحلام . ويكون بعض هذه الاحلام نذيراً *Rêves prémonitoires* فقد يرى الانسان في نومه انه مات ، وتكون رؤياه هذه ناشئة عن شعوره في النوم بمرض قلبه الخفي المنذر فقد يموت بعد بضعة ايام من مرض قلبه ويظن انه قد نأباً من قبل ساعة اجله . ومن الاسباب التي تبعث على حدوث الاحلام في النوم العميق حياة اللاشعور . فقد يكبت الانسان في اليقظة بعض الهيجانات او - كما قال فرويد - بعض المشاعر المخالفة للمعطق والاخلاق ، فتتجلى له في نومه ، ويرى اضغاثاً من الاحلام تظهر بها عقلية الانسان الابتدائي او غريزة الحيوان الفظة . وقد سمي فرويد ذلك (ليبيدو - *La libido*) - ومهما يكن من امر هذه الغرائز فان آلية الاحلام تاجع لتأثير اللاشعور وفقدان الانتباه للحياة .

وقد يستند تأثير الصور فنتسولي على حركاتنا ويتولد من ذلك احلام بحركة كاحلام الماشي في نومه . ان النائم يسكن في مشاهدة احلامه أما الماشي في نومه فيمشاها تمثيلاً . ان حواسه لاننام تماماً لانه يستجيب الحواجز ويخضع للتلقين ويقوم باعمال تدل

تدل على موافقته للظروف الخارجية

إن النوم المنطبعي مشابه لهذه الحالة . فإذا نوم المذوم شخصاً مدنيّاً ، ولد
سيف نفسه حلاً ، ثم طلب منه قتيله ، وإذا نوم شخصاً نائمًا اقتصر على تسيير أحلامه
وجعلها خاضعة لارادته

أحلام اليقظة . — لا تختلف أسباب هذه الأحلام عن أسباب الأحلام السابقة
ولنبين ذلك باختصار :

المذبان — ليس غرضنا هنا أن نسهب سيف دراسة المذبان المتولد من بعض
الأمراض الفسيولوجية أو النفسية أو من استعمال بعض المهيجات أو السموم ، فلهذا نقرر
إذن على القول إن الشعور الإرادي يحارب المذبان وهو سيف أوله ويحاول طرده إما
بانقاده وإما بإجرائه عمل من الأعمال ، ولا يمكن قلب المذبان على النفس إلا إذا
نقد الشعور قوة الانتقاد وركبت الخوس فلا يبقى في نفس المريض إلا تأثير المله وفي
نفس الهادي (مذبان العظمة أو مذبان الاضطهاد أو غير ذلك) إلا تأثير فكرته الناشئة
ثم تدعو هذه الفكرة الى ساحة الشعور جميع التصورات والأفكار المألوية لها . وهذا
يدل على أن العوامل التي تولد المذبان لا تختلف عن العوامل التي تولد الأحلام .

المواجس أو أحلام اليقظة . — إن هذه العوامل نفسها تولد المواجس أو أحلام
اليقظة . وهي تحدث عند ما ينسى الإنسان الحاضر ويحول انتباهه للحياة والأشياء
الخارجية . وكثيراً ما يكون للظروف تأثير في ضعف الانتباه . إن الشعور بهذه
الطعام بعد الغداء يسهل على هذه التخيلات ، وملل التدبذ من صناع الدرس قد
يجعله يستغرق في الأحلام . ولا يحتاج في ذلك الى كبير عناء ، لأن إحساساً بسيطاً
أو جملة من الاحساسات (كصوت المحرك أو صوت الأستاذ أو طنين الذبابة أو دخول
عصفور الى الصف أو غير ذلك) تكفي لمجموع الصور والذكريات والأفكار على
ساحة الشعور ، فترفتنا هذه الأحلام الى السماء وتنبط بنا الى الحضيض ولا يوقنا سيف
عروجنا هذا شيء ولا نهتم بالامكان ولا بالمنطق حتى لقد نسى الحاضر ونصدق ما حلمنا
به (مثال الراعي والحجرة) ولا ترجع الى الواقع لا اذا اصطدنا بوحش شديد .
ينتج من ذلك أن أحلام اليقظة شبيهة بأحلام النوم وهي تنشأ كما قلنا عن تناقص
الانتباه للحياة ورجوع الصور النفسية الى ساحة الشعور .

النتيجة : ليس الفكر الوهمي آلياً ، ولا ناشئاً عن أسباب فيسيولوجية فقط بل هو تابع للعوامل النفسية أيضاً ، إذا ابتعد الفكر عن غاياته الطبيعية أي عن العمل وأضاع انتباهه للحياة هبط الى حظيرة الهذيان والاحلام .

أنواع التخيل المختلفة

يقسم العلماء التخيل الى ثلاثة أقسام التخيل المبدع والتخيل التحشيلي والتخيل الوهمي ، ويمكن انقسامه بنوع من القسمة الى التخيل العملي والتخيل العلمي والتخيل الفني وغير ذلك . الا أن (ريبو) قد جعل التخيل نوعين التخيل الانفعالي - Diffuse ente والتخيل التصويري Plastique .

فالتخيل التصويري او العقلي هو التخيل الذي يجمع من الصور ما هو واضح بين ويرتبه بحسب الروابط الموضوعية الدقيقة . أن وضوح هذا التخيل يشبه وضوح الإدراك حتى أن روابطه الموضوعية لتذكرك بالحقائق الخارجية وهو أكثر صور التخيل تعالفاً بإدراك المكان . وقد وصفوه بقولهم انه وضوح في كثرة . اما أنواعه فهي تخيل مهتممي البناء ، وتخيل الحفار والصور وتخيل الكاتب الوصفي وشعراء الملامح والتموجع وتخيل العالم وتخيل مخترعي الآلات والتخيل العملي (التجاري والمالي والحربي) .

والتخيل الانفعالي هو الذي يجمع من الصور ما هو غامض ومبهم ومتبدل ويرتبه بحسب الميول والاستعدادات الانفعالية من غير قاعدة ولا رابط منطقي ، فيتألف من ذلك جمل من العواطف وغبار من الأفكار يتزج بعضها ببعض وفق لا تساق حياتنا الداخلية . أما أنواع هذا التخيل فهي التخيل العاطفي والروائي والوهمي وتخيل الاساطير والتخيل الصوفي وتخيل الرموز الدينية والرموز الطبيعية والتخيل الموسيقي ، وتخيل الادب الرمزي .^(١)

(١) إن في أشعار فيرلين كثيراً من الامثلة الجميلة الدالة على التخيل الرمزي كقوله :

Les sanglots longs
des violons
de l'automne

تنهدات الرياح
رنيّة النواح
فيشارة الخريف

إن كلاً من هذين النوعين يختلف عن الآخر بالمواد التي يجمعها والمبادئ التي يسير عليها في ترتيب العناصر وربطها بعضها ببعض .

لا جرم أن مبادئ تصنيف (ريبو) صحيحة ، إلا أن العلماء قد بالغوا في فصل كل من هذين النوعين عن الآخر . إن في الأوهام المخالفة للمنطق ما هو مركب من صور واضحة بينة ، فكيف يجوز وضعه في التخيل الاتعالي ؟ - وفي التدابير المالية والتجارية ما هو مبهم غير معقول متولد من رغائنا وعواطفنا ، فكيف يجوز إدخاله في صنف التخيل التصويري ؟ أخف إلى ذلك أن العامل الاتعالي كما قال ريبو نفسه يدخل في كل نوع من أنواع التخيل المبدع ، فمن الصعب إذن في بعض الأحوال تمييز التخيل الاتعالي أو الفاض عن التخيل التصويري أو العقلي .

فخير لنا إذن أن نصير الآن على التصنيف العادي الذي يميز أنواع الخيال بعضها عن بعض بحسب موادها وموادها . فهناك إذن تخيل فني وتخيّل علمي وتخيّل مالي وتخيّل فلسفي الخ . . .

تخيّل الفنان . - لا نحتاج إلى كبير عناء في البرهان على أن التخيل نافع للفنان . ولكن هل يمكن أن يستغني بعض أنواع الفن عن الخيال . ان كثيراً من الكتاب يسمون أنفسهم واقعيين ، يزعمون أن هناك تصويراً واقعياً واسلوباً واقعياً حتى أنهم يمدحون الروائي الذين يفسح أشخاصه نسخاً ويصورهم تصويراً مطابقاً للحقيقة ، مجرداً عن التخيل . على أننا إذا تعمقنا في التحليل وجدنا أن جميع أنواع الفن بحاجة إلى التخيل . وهي تختلف في هذه الحاجة . إن صورة من صور (بونا Bonnat) الواقعية لا تحتاج إلى الخيال بقدر ما تحتاج إليه صور (هنري مارتين) الرمزية . ومع أن مذهب (زولا) في الأدب كان واقعياً ، فإنه لم يستغن عن الخيال في أسلوبه ، بل كان ذا خيال قوي ، غير منظم ، من ذلك أنه يشبه القاطرة في إحدى رواياته بوجود حي يلمث من التعب ، يبالغ في كل ما وضعه من القبح النفسي

blessement mon cœur

يستفيض خيالي

d'une langueur

بالذكريات الخوالي

monotone .

بالدمع القديف

أشدّها فأبكي

(المقتطف فبراير ١٩٣٥) من ترجمة علي محمود طه .

والجسدي ، ويجمع الحوادث ويرتبها ترتيباً مخالفاً لكل امكان ، لان رغبته في اثبات رأيه تولد في نفسه اختراعات صيانية فهو اذن لم يقتصر على الوصف الواقعي بل بدل الحقيقة بقوة خياله .

والتخيل ليس كما زعم بعضهم ملكة المواجس والادغام ، بل هو كما قلنا قوة التركيب والتأليف . كل من كتب مقالا في مجلة أو فصلا من كتاب يعلم أن سر الكتابة ليس في دراسة الموضوع ومطالعة الكتب الضرورية وجمع الملاحظات بل هو في قلب الخيال الغاض إلى صورة واضحة وترتيب المواد وتنظيمها والتعبير عن الأفكار بالفاظ صحيحة . والتخيل ضروري لتحقيق الاجزاء كما هو ضروري لتصور الكل . ولعل تحقيق الاجزاء اصعب من تصور الكل لانه يقتضى جهداً ارادياً وصبراً طويلاً حتى اقل قيل : إن العبقرية هي في التجاوز الفصول والاجزاء .

ليس التخيل ضرورياً لانتاج الاثر الفني فقط ، بل هو ضروري أيضاً لنذوقه وفهم معناه . إن كل فن من الفنون بني على شيء من التواطؤ والاصطلاح . ومن الصعب فهم صورة مختلفة بدون تخيل . قد يظن أن في رسم كل انسان أن يدرك كل صور الفن ويفهم معناها . والحق عن ذلك بعيد لان كثيراً من الصور المألوفة عندنا لا تطرب الاوروبيين ، كما أن كثيراً من الصور الاوروبية لا يطربنا . انت بعض السوريين لا يستحسن افلام بتهولن ، وسبب ذلك أنه لم يتعود تخيل العناصر الضرورية لفهمها . ولا يد لصور الفن مهما كانت صادقة من أن تبعد عن الطبيعة ، ولا بقطم هذا البعد بينها وبين الواقع الا بالتخيل . فالتخيل يهب الحياة للجساد والحركة للسكون ، ويندمجك في صوت القانون وقرات العود خفيف الاغصان وزقزقة العصافير .

التخيل العلمي . — ربما قيل إن العلم في غنى عن التخيل لانه مبني على أحكام صحيحة وبراهين صادقة وتجارب ثابتة . وما حاجة العلم إلى الوهم . إن الوهم شيء والحقيقة شيء آخر — تقول رداً على ذلك إن التخيل ليس مرادفاً للوهم ، وإن اعظم الاكتشافات العلمية ثمرة من ثمرات التخيل . والعلم علمان ، علم نام وعلم لم يتم بعد ، فالعلم النام بني على البرهان ، أما العلم الذي لم يتم بعد فانه يبحث عن الحقائق ولا يمكنه الوصول اليها الا عن طريق الفرض . اذا اراد العالم ايضاح حادثة من الحوادث تخيل لذلك

الابضاح فرضية ، فلا تدق قلب هذه الفرضية الى حقيقة علمية الا اذا تحققت بالتجربة ، فالبرهان العلمي يكون غالباً بالتحقق ، ووجدان الفرضية يكون بالتخيل ، الا ان الوجدان متقدم على البرهان . ثم ان تحقيق الفرضية العلمية يقتضي أيضاً تخيل الوسائل المودبة اليه . لقد عرفت العلماء منذ القدم ان صعود الزئبق في انبوبة البارومتر ناشئ عن الضغط الجوي ، الا ان معرفتهم هذه لم تصبح علماً صحيحاً الا عندما استطاعوا تحقيق فرضيتهم بتجربة (بوي دودوم) المشهورة وما قلناه في العلوم الطبيعية يمكن ان يقال في الرياضيات . ان الرياضيات مبنية ايضاً على التخيل . ان لاشكل الهندسة كلاً غير متحقق في الاشياء الخارجية والرياضي يعرف المسائل الرياضية بالتوليد ، أي انه يبين لنا في تعريف الشكل الهندسي مثلاً كيف يمكن تركيبه بصورة خيالية . ان ضعفاء التخيل لا يستطيعون ان يتصوروا خط (الازيميثوت) وهو المنحني الذي يتقرب دائماً من خط مستقيم من غير أن يلاقيه . ان استمال الاشارات الجبرية ، وتصوير الاعمال الموصلة الى حل مسألة من المسائل ، وادراك التوابع ، كل ذلك يحتاج الى التخيل . نعم ان هذا التخيل ليس كتخيل الفنان ، الا أنه من حيث الابداع لا يختلف عنه .

التخيل الفلسفي . — قال ليرنر في فلاسفة ما بعد الطبيعة انهم اخرجوا الى التخيل من الشعراء . وفي الحق ان كل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الطبيعة يريد ان يجعل مذهبه ايضاً قائماً بالكون . نعم ان المذاهب الفلسفية يجب ان تكون مبنية على العلوم الوضعية ، الا ان الفلاسفة كثيراً ما يتجاوزون حدود العلم ويدركون المسائل العلمية ويرتبونها بحسب غاياتهم ومقاصدهم ، فتراهم يجمعون الحوادث العلمية ويرتبون المسائل النفسية ويتبعون اساليب البحث المنظم ليتوصلوا الى اثبات مذهبهم أو لتحقيق مبادئهم . وهذا يحتاج الى تخيل واسع . لقد زعم سبينوزا انه يريد اتباع طريقة الرياضيين في بناء مذهبه ، ولكنه عندما وجد بين الله والعالم يوهن على أن تخيله المبدع لا يقل عن تخيل اعظم الفنانين .

التخيل في الحياة الاخلاقية . — لم يهتم العلماء باثر التخيل في الحياة الاخلاقية اهتمامهم بالوه في الفن . حتى لقد ظن بعضهم ان المفاهيم الاخلاقية ترتقي وتنمو من غير أن يكون للاشخاص تأثير في ارتقاها . ونحن نعتقد أن للانفراد تأثيراً ، سيف

الحياة الاخلاقية ، لانهم كثيراً ما يختلفون في فهم القيم الخلقية الجديدة فمنهم من يهزأ بها ويعرض عنها ، ومنهم من يتمسك بها ويضحي بحياته في سبيلها . إن في الحياة الاخلاقية مختربين كما في الفن والصناعة والاختراع في الاخلاق لا يكون مقصوراً على تصور الفكر الجديدة ، بل يكون أيضاً بالبرهان على أنه يمكن تنظيم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية بانواع هذه المبادئ انبعاثاً قالياً ، أن لسان الحال غير لسان المقال . إن نجات الانسانية من اليأس وشفاءها من الظلم لا يكون بتصور النظريات بل بالعمل بها . والعمل يولد صعوبات لا ينهي بها العلم ، ولا يمكن التغلب على هذه الصعوبات الا بالتخيل .

لا يكفي أن يحب الانسان العدل والمساواة والرحمة ، لأن حب العدل شيء والعمل به شيء آخر . ان الرحمة قد تكون في غير موضعها ، وحب الوطن تقتضي التنبؤ بنتائج الاعمال وتخيلها . ان العدل الحقيقي لا يكون في تطبيق القوانين تطبيقاً آلياً ، بل يكون في تخيل أحوال الناس وسبر غور مشاعرهم . والفاضل من استطاع أن يتصور نتائج اعماله قبل وقوعها . نعم إن قيمة الفعل تابعة لنية الفاعل لا لتجاسر العدل ، إلا ان النية يجب أن تكون معقولة منورة ، ولا يمكن تنويرها الا بتصور نتائج الاعمال . وينبغي أيضاً أن تكون ارادتنا الصالحة مغمورة بحساسيتنا . إن خير واسطة لتوليد الشعور بالرحمة هي في تخيل آلام البؤساء .

التخيل في الحياة العملية . - إننا نحتاج بعض الناس في الحياة العملية ، وقدرتهم على الاستفادة من الظروف واحتمالهم على المصاعب كل ذلك يحتاج الى التخيل . فالتاجر بتخيل حاجات زبائنه ومذاجاتهم ، ويتصور الأساليب الضرورية لارضائهم ويعرف كيف يحاطر بأمواله في سبيل الربح ، القائد الماهر يعرف كيف ينفذ خطته وفقاً لتقاضي الحال ، والمهندس يدرك تراقص آلاته في تخيل واسطة جديدة لتجسيبها ، والمالي يتصور طريقة جديدة يدبر بها المال على صندوقه ، كل ذلك يدل على أن التخيل ضروري لحسن التدبير والتجاسر في العمل ، والتميز في الحياة .

وقصارى القول ان للتخيل أثراً في كل صورة من صور حياتنا . ما أشقى الذين لا يعبثون الا في الحاضر ، انهم لا يذكرون الا في المسائل العملية التي تلاقها الظروف عليهم . إن أفقهم محدود ، لانه ينتهي حيث تنهي أعمالهم اليومية ، ولا ينطلقون الى

حياة أسمى من حياتهم . ان هذه الحياة الفقيرة وان العمل فيها لجاف ، بل هو خال من الشعر والموسيقى .

ان التخيل يبدل قيم الاشياء في عين الانسان ، وبلقي عليها حلة قسمة جميلة ، فهو يرفع الاعمال الوضيعة ويحبي سيف النفوس ميت الامل . الا انه كثيراً ما يبعد الانسان عن الواقع ويولد في نفسه عادة الاحلام الروائية ، يجعله غير قادر على موافقة شرائط الحياة . ان التطلع الى عالم الخيال من حين الى آخر يجعل الحياة اقل قسوة مما هي عليه ، ولكن جمال هذا العالم قد يلبسنا ما نحن اياه من الشقاء ويغضنا اياه فنفضل الاقامة في القصور التي شيدناها بخيالنا ونقطع كل صلة بيننا وبين الواقع .

* * *

١- المصادر

- (1) Bergson; L'énergie Spirituelle ch. VI
- (2) Delacroix, Psychologie de l'art.
- (3) Dugas, L'imagination.
- (4) Le Roy, Logique de l'invention, in-Rev. méta-1905.
- (5) Paulhan: Psychologie de l'invention.
- (6) Picard-Jaques. Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences et Essai sur la logique de l'invention dans les sciences.
- (7) Ribot. Essai sur l'imagination créatrice.
- (8) Valéry P. Variété.
- (9) Weber, une philosophie de l'invention in Rev. Méta-1932.

٢- تمارين ومناقشات شفاهية

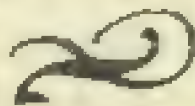
- ١- ادرس تبدل الحقيقة وامتزاجها بالخيال في احد الآثار الأدبية أو الفنية التي تعرف أصلها .
- ٢- حلل العواطف التي شعرت بها عند حل إحدى المسائل الصعبة التي شغلتك .
- حلل شعورك بالجهد ، وشعورك عند ايجاد النتيجة المطلوبة .
- ٣- الوسيط الاجتماعي والعقيدة الفردية .
- ٤- صور التخيل المبدع: التخيل التصويري والتخيل الاتقالي (راجع كتاب

ريبو في التخيل المبدع) .

٥ - صور التخيل وأثره في مختلف مظاهر فاعلية الانسان

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - الفرق بين التخيل المبدع والتخيل التمثيلي (الجزائر ١٩٢٤) .
 - ٢ - الى اية درجة يكون التخيل مبدعاً (بورديو - غرانوبل - ١٩٢٦) .
 - ٣ - هل نستطيع في التخيل أن نقطع كل صلة بالوجود الخارجي المعروف ؟
(اكس ١٩٢٧) .
 - ٤ - علاقة المثل الأعلى بالواقع (رون - ١٩٢٨)
 - ٥ - ما هو نصيب الشعور واللاشعور والجهد العقول والحدس الاقماري في عبقرية الابداع ؟ (ديجون - ١٩٢٦) .
 - ٦ - أثر الالهام والتأمل في الابداع الفني (باريز - ١٩٢٦)
 - ٧ - الشعور بالذات الاعلى ٤ ما هي العوامل النفسية والاجتماعية المساعدة على انضاجه (ليل - ١٩٣٠)
 - ٨ - البحث في قول أمبر الآتي :
- « ربما كانت ملكة ادراك العلاقات هي الملكة الوحيدة التي يتميز بها العبقرى من غيره . ان اكثر الاكتشافات (حتى العلمية منها) التي ترمي الى تنظيم الحوادث وابصارها انما نشأت عن ادراك علاقات كانت مجهولة الى ذلك العهد .
- ٩ - قال ويل جيمس : يتميز العبقرى من الرجل العادي بفرط قدرته على التداعي بالمشابهة - اوضح هذا القول بامثلة من عندك وناقشه ٩



الفصل التاسع

الانتباه

١ - تعريف الانتباه

تعريف الانتباه - رأينا في بحث اللاشعور أن خيالاتنا مركزاً منيراً وأطرافاً ضئيلة ، وأنه يمكن تشبيه الشعور بأشعة النور الداخلة إلى غرفة مظلمة . فالانتباه إلى شيء هو توجيه هذه الأشعة إليه بحيث يصبح سبباً مركز الشعور المنير . لذلك عرف العلماء الانتباه بقولهم هو تمرکز الفاعلية النفسية حول حادثة ما لجعلها واضحة تماماً فإذا كانت هذه الحادثة خارجية كان الانتباه حسيّاً ، وإذا كانت داخلية كان الانتباه تأملياً .

مثال ذلك : إذا جلست إلى مكتبي أفكر في أحد المواضيع الفلسفية ، وجدني قبل الابتداء بالتفكير عاصلاً بكثير من المؤثرات الحسية ، فاسمع دقات الساعة ، وجلبة الطريق ، وأشم رائحة الزهر الداخلة إلى غرفتي وأشعر بدرجة الحرارة ، وملامسة ثيابي لجسدي ، ومقاومة الكرسي وغير ذلك من الاحساسات المشتتة فإذا فكرت في أحد المواضيع واستغرق في التأمل ضعف تأثير هذه الاحساسات وتضائل الشعور بها كما يتضائل صوت السيارة المتباعدة عني . لقد كنت قبل الانتباه مشتت الفikiran فتجسعت أفكاري الآن كلها حول نقطة واحدة .

وقد يزداد تمرکز الأفكار حتى يبلغ درجة عالية يفسى بها الإنسان كل ما يحيط به ويستغرق في التفكير استغراق أرخميدس في فضايه أو ياسكال في مسائله . ليس هذا الاستغراق في التفكير ذهولاً بل هو زيادة في الانتباه . إن حالة الذهول التام لا توجد إلا في الأحلام إذ يفسى الإنسان للصور التي تساوره فيتبعها وتنبه ، ويفقد كل فكر انتقادي ، ويمسي متراخي الشعور لا يفضل حالة على أخرى ، بل ترد الصور

والله كربات عليه تبعاً لما يشعر به من الحزن والسرور أو الحب والطعم .
 درجات الانتباه . - شبه البلاء نتيجة الانتباه ياتر العدسات المحدبة التي تجمع
 الأشعة في بؤرة واحدة . فكما أن العدسة تزيد قوة الأشعة المتجمعة ، كذلك يزيد
 الانتباه وضوح العناصر التي يشهدها . وهذا يدل على أن للانتباه درجات مختلفة .
 أولاً الانتباه المنتشرة Attention dispersée وأعلاها التأمل العميق . وبين الأول
 والثاني درجات كثيرة تختلف بحسب العمر والحضارة . إن الطفل والإنسان الابتدائي
 أقل انتباهاً وتاملاً من الراشد والمتقدم ، إذن فالانتباه ليس سبباً من أسباب المدنية
 فقط ، بل هو في الوقت نفسه نتيجة من نتائجها .

(١) الانتباه المشتت . - هو الحالة التي تفرق فيها عناصر حياتنا الداخلية ونشئت
 فلا يتميز فيها إحساس من إحساس ولا إدراك من إدراك ، بل تبقى الأحاسيس
 والإدراكات والمواطف والأفكار كلها على نمط واحد من حيث الشدة والوضوح .
 أحسن مثال يدل على ذلك حالة الطفل ، أو حالة الراشد المتعب المتفكر المستسلم للأحلام .
 قد يستسلم الراشد للصور التي تجري في نفسه ويتعدها ، فكأنه ناظر لا فرق بينه
 وبين الأشياء التي ينظر إليها . أو كأنه كما قال (كوتد ياك) عين تلك الأشياء التي
 تنعكس آثارها في نفسه ، حتى لقد قيل أنه لا فرق في هذه الحال بين الأنا واللا أنا
 وهذا المشتت لا يختلف عن حالة الذهول إلا قليلاً .

(٢) الانتباه المتجمع . - هو الحالة التي لتجمع فيها فاعلية النفس حول موضوع
 معين كما لتجمع أشعة العدسة في مركز واحد . إن هذا الانتباه يقتضي على الأكثر
 جهداً وإرادة . وهو أعلى درجات الانتباه تنظيمياً لفاعلية النفس .

٢ - أنواع الانتباه

يختلف الانتباه بحسب الموضوع وبحسب السبب

(١) بحسب الموضوع . - إذا اتجه الانتباه إلى شيء خارجي سمي خارجياً وإذا اتجه
 إلى حياتنا الداخلية سمي داخلياً

الانتباه الخارجي . - ينقسم الانتباه الخارجي إلى حسي وحركي . فالانتباه
 الحسي يطلق على تجمع فاعلية الحواس حول شيء معين كالانتباه عالم الحيوان إلى حشرة

من الحشرات أو انتباه عالم الأنار الى وسام من الاوسمة القديمة والفرق بين البصر والنظر والسمع والاحساس كالفرق بين الاحساس البسيط والادراك المبني على الانتباه . اما الانتباه الحركي ، فيكون في تنظيم حركاتنا وترتيبها وجعلها مطابقة للاشياء الخارجية كالانتباه العامل الى عمله وترتيب الحركات الضرورية لانجازه وفقاً لما تقتضيه شرائطه المختلفة .

الانتباه الداخلي . — وهو نظر الانسان الى حياته الداخلية وتأملها ايها . فلما أن يكون هذا الانتباه تمكيراً بسيطاً واما أن يكون تأملاً عميقاً . وقد يتأمل الانسان افكاره وذكرياته وتصورات من حيث هي ناتجة عن اشياء خارجية ، وقد يتأمل أحواله الشخصية من حيث هي داخلية ذاتية ، يروم دراستها لغاية علمية (بسيكولوجية) أو اخلاقية أو أدبية . ويسمى تأمل هذا بالتأمل الداخلي Introspection (٢) بحسب السبب . — ينقسم الانتباه بحسب العلة التي تولده الى آلي وعفوي

وارادي

الانتباه الآلي . — يتولد هذا الانتباه من مؤثر خارجي مباشر بصورة آلية مستقلة عن الإرادة والاهتمام كما كالانتباه الانسان الى ضجة شديدة او نور ساطع أو لون لامع يخطف البصر ، او كالانتباه الى فكرة ثابتة في نفسه Idée fixe ان هذا الانتباه ناشئ عن قوة المؤثر لا عن اتجاه النفس الى شيء أو ميلها اليه . فهو إذن تابع لشدة الاحساس الخارجي او قوة الفكرة الشاغرة لا الى نزعات النفس وميولها استعداداتها الانتباه العفوي . — يتولد الانتباه العفوي من اهتمامنا بشيء وميلنا اليه .

ونحن لانهتم بالاشياء كلها على حد سواء ، بل نميل الى بعضها بصورة عفوية من غير جهد فكري ولا تعب قسوي . ان الحيوان لا يبتغي الا عند الخوف من الخطر أو الشور بالمنفعة . فهو ينتبه الى الملازم رغبة في الحصول عليه وينتبه الى المناقض رغبة في تجنبه . ان هذا الانتباه ناشئ عن غريزة حفظ البقاء ، ولولا هلك الحيوان في معترك الحياة . ان انتباه الطفل شبيه بانتباه الحيوان ، الا أن حب الاطلاع عنده اقوى ، أما الراشد فيختلف ميانه الى الاشياء بحسب شدتها وطرافتها وندرتها أي بحسب اهتمامه بها . ويكون انتباهه القوي مصحوباً في الغالب بالميلان . اذا زار السياح بلداً رجع كل منهم بذكريات مختلفة لانهم لا ينتهون الى شيء واحد ، واذا مررنا في الطريق انتبهنا

الى بعض الاشياء دون بعض . فالانتباه العفوي هو اذن اصطفاة مجرد عن الارادة الا انه ليس تابعاً للعوامل الخارجية (الشدة والندرة) فقط ، بل هو تابع أيضاً لكثير من العوامل الداخلية منها المزاج والثقافة المكتسبة وصورة التفكير الشخصي ، والمشاعر الحاضرة ، وقابلية الاعمال .

الانتباه الارادي . — ينشأ الانتباه الارادي عن تجميع فاعلية النفس حول شيء من الاشياء التي لا يميل اليها بغير تنبؤ ، كانتباه التلميذ مثلاً الى درس القراءه أو الحساب ، أو كانتباهك الى حديث جارك المحل وانت في حفلة صاهرة . إن هذا الانتباه يقتضي جهداً ارادياً لان الارادة ضرورية لجمع فاعلية النفس حول نقطة واحدة . غير ان الانتباه الارادي لا يكون متناسباً مع الجهد دائماً ، بل قد يختلف شدة الجهد بحسب الاشخاص لاختلاف الاستعداد والكسب ، فاذا تعود الانسان كبح جماح نفسه ، والتسلط على رغائبه واهوائه خفت شدة الجهد الضروري لانتباهه الارادي . والحيوان ليس في الغالب اعلا للانتباه الارادي ، حتى أن الناس انفسهم متفاوتون فيه ، فيشبدل بحسب شرائط الحياة الاجتماعية ويختلف باختلاف الصنائع والاعمال مادية كانت أو فكرية . وقد تقاب العادة هذا الانتباه الارادي الى انتباه عفوي ويسمى عند ذلك بالانتباه المثنى . فالرياضي يحتاج في اول الامر الى جهد وارادة لانه بعد الاستغراق في التفكير ينسى نفسه ويميل كل الميل الى مسائله وتزدل جميع العقبات من طريقه ويصبح انتباهه عفويًا . ان تأثير العادة في حياة الانسان قوي جداً . انها تخفف وطأة البؤس وتسهل على الانسان تحمل الشقاء وتخلق فيه طبيعة ثانية .

٣ = تحليل الانتباه

إن الانتباه خاضع لشرائط فيسيولوجية وشرائط نفسية .
الشرائط الفسيولوجية . — ليست عوامل الانتباه نفسية محضة لانه مصحوب بعوامل فيسيولوجية أيضاً . فمن هذه العوامل :

(١) **حركات الاعضاء .** — يرافق الانتباه كثير من الحركات منها نقلص العضلات وتوقفها وحركات الوجه والحواس في سبيل مواءمة الشيء الخارجي ومطابقته .

ان الانتباه الحسي يقتضي مطابقة الحسنيين والاذنيين للشيء الخارجي ، فالعين تغير احديها لغيرها لتحصل على تأثير اوضح واشد ، وتقلص عضلاتها لجعل محور البصر منطبقين على الشيء . ثم انت اذن الحيوان تتبعه نحو القرية ، والحرية تتعزز للوثوب على القارة . وقد يتوقف الانسان عن الحركة عند الانتباه الداخلي او التفكير فالخارجان يهبطان وتتشكل بينهما عضون عمودية ، والعين تغمض او لتواري وراء حجاب الفكر . اما في الانتباه الحسي فتتقلص عضلة الجبهة ويرتفع الحاجبان وتتشكل فوقها أخاديد أفقية . والجسد يترجم عن الانتباه بتوقف حركته وسكونه (مثال ذلك سكون المصني الى احد الخطباء) ، حتى لقد بين الدكتور ميمون ان للاوضاع الجسدية شأنا عظيما في انتباه التلاميذ ^(١) . وقد بولد الانتباه الداخلي حركات ايجابية كالذي لا يستطيع التفكير الا اذا مشى في غرفته ، وكالخطيب الذي لا تسيل قريحته الا اذا مشى واستعمل الاشارات . قال جان جاك روسو : « اني لا أستطيع التسامى الا اذا مشيت ، فاذا وقفت ، وقفت افكاري . انت رأسي لا يسير الا مع رجلي » ^(٢) وقد علل (ريبو) ذلك بقوله ان هذه الحركات ليست ناتجة عن تمرير الانتباه ، بل هي ضرورية لتحيية الفاعلية الدماغية وزيادة جريان الافكار .

(٢) تبدل الدورة الدموية .-- ان الانتباه مصحوب بتبدل في الدورة الدموية فيترك الدم اطراف الجسم ويتجمع في المركز . وقد يحدث احتقاناً في المراكز العصبية العاملة لان كل عضو من الاعضاء العامة يتلقى من الدم كمية تساعد على التجدد .

(٣) تبدل التنفس .-- الانتباه مصحوب ايضاً بتبدل التنفس . فيقتصر الزفير ويطول الشهيق وتزداد ضربات القلب . وان التنفس في حالة الانتباه الشديد شبه بالهات في حالة التعب .

الشروط النفسية .-- ننظر الان الى الانتباه من الوجهة النفسية ، انه يغير تركيب الشعور ويبدل فاعلية النفس .

(١) تغيير تركيب الشعور .-- وصف ريبو الانتباه بقوله انه يقطب الفكر الى فكرة واحدة (monoidéisme) . ان عناصر الشعور في حالة الانتباه افقر مما

(1) Bulletin de la Société A. Binet 1920 — 1921

(2) Rousseau. J. J. Confessions P. 11

هي عليه في الحالة الطبيعية ، لأن التصورات كلها انقلب إلى تصور واحد ، وبتمنذر على الإنسان أن ينتبه إلى شيئين معاً في وقت واحد .

هل يمكن الانتباه إلى شيئين معاً . — هذه المسألة قديمة ، وقد اختلف العلماء في الإجابة عنها . فمنهم من يقول إن الانتباه واحد لا ينقسم . ومنهم من يقول إن في وسع الإنسان أن ينتبه إلى شيئين معاً . ولتأت الآت ببعض الأمثلة .
 إن في طائفة الإنسان من يشتغل في أمرين معاً ، فيقرأ مثلاً ، ويعني سيفه وقت واحد . إن هذا المثل لا يثبت لنا إمكان الانتباه إلى شيئين معاً ، لأن الإنسان قد يعني بصورة آلية من غير أن يفكر في غنائه . وقد روي عن هوليوس قيصر أنه كان يملئ أربع رسائل معاً ويكتب هو نفسه رسالة خامسة في وقت واحد . إن هذا المثال لا يقطع كل خلاف ، بل يدل فقط على أن هوليوس قيصر كان يقوم بأعمال متناهية فينتقل من أمر إلى آخر ، حتى لقد روي عن نابوليون بوناپارت ^(١) أنه كان لا يوجه انتباهه إلا إلى مسألة واحدة ، فإذا انتهى منها انتقل إلى غيرها . إلا أن العلماء قد جاؤوا بأمثلة أخرى ، منها أن بعضهم يقشد شعراً من الأشعار بصوت عال ويردد شعراً آخر أثناء ذلك في داخله ، وأن بعضهم يحل مسألة حسابية صعبة ويحل في الوقت نفسه عملاً ذهنياً ثانياً ^(٢) .

لا شك أن الانتباه التام إلى شيء من الأشياء يقتضي انقباض النفس بكل قواها إليه ، ولا خلاف في أن الجسم بين أمرين معاً ينفق قوة الانتباه بالنسبة إلى كل منهما ، إلا أنه في طوق بعض الأشخاص أن يجمعوا فاعليتهم الفكرية حول عدة أمور . نعم إنه يمكن في بعض الأحيان تعادل ذلك بانتقال الفكر من أمر إلى آخر ولكن من

(١) راجع مذكرات رودورر Roederer عن نابليون : « فيما كان يتنازع به على غيره قوة انتباهه وثباته في العمل . فكان في وسعه أن يقضي ثلثي ساعة في أمر واحد أو في عدة أمور » وقال نابوليون عن نفسه : « إذا أردت أن أتترك عملاً أغلقت جوارره وفتحت جوارره عمل آخر ، فالأعمال لا يتخلط بعضها ببعض ، ولا تعني ، حتى التي إذا أردت أن أتأمل أغلقت كل الجوارير وقتاً » .

(2) Paulhan, La simultanéité des actes psychiques, dans Rev. scientifique. T. XXXIX — 1887. p 687

الصعب تعاليل جميع الأمثلة التي جاء بها (بولمان) و (وندت) و (ستافلي جفونس)
 الا بالانتباه الى شيئين معا في وقت واحد . ولولا ذلك لكانت كل مقايضة بين امرين
 غير ممكنة .

ينتج مما تقدم أن الانتباه لا يقاضي انقلاب كثرة الأفكار الى وحدة مطلقة بل
 ان هذه الوحدة التي يؤدي اليها الانتباه إنما هي وحدة نسبية ، ومعنى ذلك أن الفكرة
 تصبح إذ ذاك عاملاً من العوامل المنتظمة ، فتجذب الأفكار والدكريات والرغائب
 اليها . لذلك قيل ان الانتباه هو وحدة في كثرة ، او بالاحرى هو جمع حالات نفسية
 كثيرة حول فكرة واحدة منتظمة قال (رويسن Ruyssen)^(١) : يظن بعضهم ان
 الانتباه « هو تضيق ساحة الشعور وتمر كزه حول فكرة واحدة ليكون ادراكها
 احسن . والاصح أن يقال ان الفكرة المميزة هي التي تضم اليها الدكريات حتى تتلأ
 عتبة الشعور كلها » فالانتباه بهذا المعنى الأخير هو إذن كثرة لا وحدة (Polyidéisme)
 ان الانتباه الى صورة من الصور النسبية هو تجمع الأفكار والدكريات والرغائب حولها
 فهو إذن كما قلنا وحدة . إلا أن هذه الوحدة ليست وحدة عددية ، بل وحدة
 تركيب وتنظيم .

(٢) تبدل فاعلية النفس . — اذا حللنا الانتباه بالنسبة الى فاعلية النفس تبين لنا
 أنه وقوف آني في جريان الاحساسات والتصورات والعواطف والأفكار . اذا قمع
 باب غرقتي وأنا مستسلم للاحلام مستغرق في التأمل ، توقفت سلسلة احلامي وانقطع
 جريان أفكاري ، ونظرت الى الباب لا أعلم من الطارق حتى أن الجسد نفسه يشترك
 في هذا التوقف . ان الانتباه الى صورة من الصور النفسية يلهي عن الصور الأخرى
 ويوقف جريان أفكاري .

على أن هذا التوقف ليس سكوناً مطلقاً ولا تعطلاً ذاتياً . بل إن النفس عند
 توقفها تنتج الى الشيء وتطالب منه زيادة اقتضاح كأنها فيني بهذا الوقوف ازالة الحجاب
 عن المجهول . فالانتباه بدون بحث وتفحص ليس انتباهاً حقيقياً بل هو فكرة ثابتة
 تنجبه اليها النفس بدون فاعلية كالطفل الذي يتبع بعينه محر كة الشمعة فيستسلم اليها بدون
 تفحص ولا فاعلية عالمه . من كل غاية . أما الانتباه الحقيقي فهو اتجاه وتفحص . بحث .

(1) Ruyssen. Evolution psychologique du jugement p. 106

ينتج مما تقدم أن حياتنا الداخلية في حالة الانتباه لا تتوقف عن الحركة ، لأن وقوف الأحوال النفسية عن الحركة يؤدي الى زوال الشعور .

الشرائط الاجتماعية . — الحياة الاجتماعية تسير الافراد في بحار عديدة ، وتخلق لهم في هذه البحار اهدافا اصطناعية ليس في غرائزهم الاولى ما يدفعهم اليها ويحببها اليهم . إلا أن الفرد يخضع لهذا السلطان الاجتماعي ، تحت تأثير التربية ، فيضيق على غرائزه ويخالف ميوله ، ويجعل انتباهه خاضعا لارادته . فالهياة الاجتماعية تؤثر اذن في الانتباه الارادي ، لانها تدعو الفرد الى احترام نظمها واتباع مثلها العليا ، فيستيقظ من ركوده ، ويتجه اليها ، ويراقب نفسه ، ويخالف نزعاته الطبيعية بعبء الارادي

٢ — حقيقة الانتباه

وجدنا بالتعليل ان شرائط الانتباه كثيرة . فتنها ما هو حسي ، ومنها ما هو افعالي ومنها ما هو حركي ، ومنها ما هو اجتماعي . إلا ان بعض الفلاسفة لم ينظر الى هذه الشرائط المختلفة فانحصروا في بيان حقيقة الانتباه على عامل واحد منها .

نظرية كوندياك . — زعم كوندياك في كتاب الاحساسات *Traité des sensations* ان العامل الحسي هو العامل المقوم للانتباه ، فالانتباه عنده احساس منحصر (*Sensation exclusive*) ومعنى ذلك ان الاحساس الشديد مثلا يستولي على النفس ويمنعها من الانتباه الى غيره . فالانسان يتجه الى الضجة الشديدة او الى النور الشديد بالرغم منه . فتتحصر حياته النفسية في هذا الاحساس ، ويمتنع عن التفكير في شيء آخر غيره ، ويخلو شعوره من جميع الصور ، ويصبح ذلك الاحساس سيف تلك البرهة من الزمان كل حياته النفسية ، فلا أثر للارادة ولا للجهد ، كأنه شدة المؤثر الحسي هي العلة الوحيدة لحدوث هذا الانتباه .

مناقشة . — إن هذه النظرية تهمل عوامل الانتباه المختلفة وتقتصر على عامل واحد منها . فالانتباه حالة مركبة لا حالة بسيطة وهو كما قيل حالة اشتداد وتتركز وهو غير تابع للمؤثر الخارجي فقط ، بل تابع ايضا لفاعلية الشخص واستعداداته النفسية . ان هذه العوامل الداخلية موجودة في الانتباه العفوي ، لان المرة لا ينتبه انتباهاً عفويًا الا لما يحب . وهي موجودة ايضا في الانتباه الارادي ، لان الانسان ليس آلة نابعة

للمحركات الخارجية فقط . انت انتباهي لمسألة هندسية ليس ناشئاً عن الاحساس البصري المباشر ، واصفاًني للصوت لوضي . الغاط بالاضجة الشديدة ليس تابعاً للمؤثرات الخارجية . انني اصفي الى صوت رقيق الضئيل ونحس في القطار بالرغم من ضجة القاطرة وفرقة دولبيها .

على أن نظرية كوندياك هذه تدلنا على وجود انتباه عفوي لاإرادي شبيه بالفعل المنعكس وقد وصفه العلماء المتأخرون وصفاً صادقاً فقال هوفدينغ^(١) : ان هذا الانتباه الطبيعي أولي وهو موجود عند الحيوان ، فالجماعة المدموعة تستطيع أن تتبع النور بعينها وتتحرك معه . والطفل يتأثر بالمؤثرات الخارجية . الا أن هذا الانتباه العفوي شبيه بالغبضة ، وهو يختلف عن الانتباه الإرادي الذي ذكرناه سابقاً .

نظرية ريبو — قال ريبو في كتابه (بسيكولوجيا الانتباه) إن الانتباه نوعان ارادي وعفوي . فالانتباه العفوي اصل ، أما الارادي ففرع مشتق منه لانه مكتسب بالتربية وينمو بالتحرير ، الا ان الارادة ليست ذاتية لهذا الانتباه المشتق وهو في الحق ليس ارادياً أكثر من الانتباه العفوي بل هو اصطناعي ، مكتسب ، والنفس في كلا الحالتين تكون متفعلة لا فاعلة .

فما هو الانتباه العفوي ؟ بقول ريبو : إن الانتباه العفوي ناتج دائماً عن اسباب افعالية . والانسان كالحیوان لا ينتبه عقولاً الا لما يهتم به ويميل اليه ، وإذا جردناه من الشعور باللذة وبالألم عجز عن الانتباه . ان الانتباه الشديد مبني دائماً على الاهواء العظيمة . ويجذب بالخطباء والمربين أن يهتموا بهذه الملاحظة ، لانها تبين لنا ما هو أثر الاهتمام في نفوس الناس ، وكيف يمكن ابقاء الانتباه بتحريك العوامل الالاعالية .

وقد بين ريبو أيضاً أن هذه العوامل الالاعالية تتجمل كلها الى غزعات الانسان وبعيوله . وان الغزعات ليست في الحق إلا حركات أو توقف حركات شعورية كانت أو لاشعورية . فالانتباه تابع اذن للشرائط الحركية .

قال ريبو^(٢) : « نفرض أننا جردنا احد المشاهدين الحاضرين في الاوبرا من مطابقة العينين والرأس والجسد والأطراف مع تبدلات التنفس والدورة الدموية

(1) Höfding. Psychologie p. 156

(2) Ribot, Psychologie de l'attention p. 38

الدهماغية الخ وجردناه من الانعكاس الشعوري أو اللاشعوري لهذه الحوادث في الدماغ فإن ما يبق على هذه الصورة المجردة من الكل الأولي ليس انتباهاً . وإذا بقي هناك شيء فما هو الحالة شعور زائفة ، أو خلى الذي كان من قبل .

ان هذه الحركات ليست ناتجة عن الانتباه ، بل الانتباه ناتج عنها . فالعوامل الفيزيولوجية من تبدلات في النفس والدورة الدموية وحركات في الاعضاء ، تولد الانتباه كما تولد الميجان . فتنظرية ريبو في الانتباه شبيهة اذن بنظرية (ويليام جيمس) في الميجان .

والسكن كيف يتولد الانتباه الارادي من الانتباه العفوي ؟

يقول ريبو: اجعل الشيء جذاباً بصورة اصطناعية اذا كان غير جذاب بطبيعته . فاذا أصبح جذاباً علت اليه ورغبت فيه . كما ترغب في الاشياء التي تميل اليها ميلاً طبيعياً . وقد بين ريبو أن لتوليد الانتباه الارادي من الانتباه العفوي ثلاثة ادوار: اولها دور التأثير بالعواطف البسيطة كالخوف والرغبة في المكافأة وحس الاطلاع ، وثانيها استعمال العواطف المركبة كحب الذات ، والمباراة ، والطعم ، والمنفعة ، وثالثها المادة التي تتولد من تكرار العوامل السابقة . فالانتباه الارادي يكون في اوله اصطناعياً ، ثم يصبح بالتكرار والعادة طبيعة ثانية

فالانتباه الارادي ينمو اذن تحت تأثير التربية والاجتماع ، وهو كما قيل آلة التكميل ، لا يبل ثمره الحضارة

مناقشة . — ليست هذه النظرية الا نتيجة للنظرية الكهري التي نجعل الحوادث النفسية ناشئة عن الحوادث الفيزيولوجية . وقد صادفنا هذه النظرية في بحث الميجان وفندناها .

وتقول الآن انها تحمل فاعلية للدماغ انتباه الانتباه ولا تهتم بالشرائط النفسية التي ذكرناها .

وقد ذكر العلماء في الرد على هذه النظرية التنبيهات الالوية :

(١) لا شك أن للعوامل الفيزيولوجية أثراً في الانتباه ، ان حذف الظواهر الفيزيولوجية يؤدي الى اضعاف الانتباه نفسه . لا يكون الانتباه تاماً الا اذا كان مصحوباً بهذه الظواهر . ومن الصعب ان يتقنه الانسان من غير أن يظهر ذلك عليه .

إلا أن هذه الظواهر ليست علة الانتباه المطلقة لأن الانتباه لا يوجد بوجودها ولا بعدمها دائماً .

(٢) لا يتولد الانتباه من التبدلات الفيزيولوجية فقط ، بل هو تابع أيضاً لكثير من العوامل النفسية . أن المطابقة بين حركات الجسد والتي "الخارجي" ليست كافية لحدوث الانتباه . إذ كثيراً ما يتقدم الانتباه على هذه المطابقة . وكثيراً ما يكون الانتباه الحسي مسبقاً بمخطط فكري ونوجه نفسي لا أثر للمطابقة الحسية فيها . مثال ذلك إذا خطر ببالك عند كتابة هذا البحث أن أراجع فقرة قرأتها سابقاً سيك أحد كتب علم النفس ، تبياً لما فكرت في وفتحتها اليها نفسي ، قبل مراجعة الكتاب . أن هذا الانتباه النفسي هو انتباه متقدم على المطابقة الحسية « Pré - attention »^(١) وهي حالة مادية لا تقتضي وجود الانتباه الحقيقي ، لأن الانتباه الحقيقي لا يوجد إلا حيث توجد المطابقة النفسية

(٣) ليس الانتباه احساساً منحصراً ، لأن الانتباه إلى شيء هو كما ذكرنا توجه القوى النفسية كلها إليه . ففيه فاعلية قسبة وحركة داخلية ، أما الاحساس المنحصر فليس على شيء من ذلك لأنه يستولي على النفس ويطرده منها كل الصور والأفكار فهو

(١) راجع كتاب ويليام جيمس في علم النفس « Précis de psychologie » من ٢٩٩ - ٣٠٠ قال جيمس : « إذا كان الشيء موجوداً في أطراف ساحتنا البصرية فإنه لا يستطيع بحسب المعتاد أن يوقظ انتباهنا إلا إذا جذب أعيننا إليه ، أعني لا يستطيع ذلك إلا إذا أحدث في أعيننا حركات الدوران والمطابقة التي ترحل الخيال إلى البقعة الصغرى . وهي النقطة التي تكون الحساسية البصرية فيها عظمى . على أن العادة أيضاً تجعلنا قادرين على الانتباه إلى شيء موجود في أطراف الساحة البصرية مع بقاء العينين في ثبوت مطلق . . . فيستطيع المعلم بذلك أن يراقب حركات الأولاد في غرفة المطالعة بصورة عفوية من غير أن ينظر إليهم . والنساء بالجملة أقدر من الرجال على ممارسة هذا النوع من الانتباه البصري الجانبي »

وفد حقق (هلمهولتز) ذلك بتجربة بسيطة ثبتت العينين بجهاز خاص وجمع البصر كله في ثقب ديوس ، فكان الشخص بالرغم من ذلك ينتبه إلى صورة موجودة في أطراف الساحة البصرية

اذن يفقر النفس ويمتصها من التفكير . الانتباه الحقيقي يستعين بجميع ملكات العقل فيدعو سلاسل الذكريات الى ساحة الشعور ويستخدمها في تفهم الاشياء . فيفتي النفس بجمعه ملكاتها في نقطة واحدة ويزيد وضوحها المنتج وموافقها للحاضر وهو حالة من احوال الفكر المركب تشد فيه فاعلية النفس وتندر كز قواها .



حالة الانتباه

حالة عدم الانتباه

٤) ان ويبدو لا يقول مع كوندياك ان الانتباه إحساس منحصر ، بل يرى ان الانتباه العقوي يكشف لنا عن احوال الشخص وميوله وعاداته . فالعقاب لا يصيغ بسمه الا الى الخذر ولا يعبأ الا بسقط الكلام ، والاسكاف لا يفتيه الا الى الاحذية كما ان الخطاط لا يفتيه الا الى الازياء . ليس غروب الشمس في عين المصور كالغروب في عين الفلاح ، كل ينظر الى الاشياء بعين نفسه وباني عليها رداء من ميوله واحلامه . لم يخفق قلب مالبرانش لدى قراءة كتاب ديكارت في الانسان الا بما وافقه ذلك الكتاب لانكاره واحواء نفسه . وهذا كله يدل على ان الانتباه ليس تابعا للحقيقة المؤثر الخارجي بل هو تابع لطبيعة الشخص ، فقد يسكن المؤثر واحداً ، يختلف الناس في الانتباه اليه ، ويرجع هذا العامل الشخصي الى الوراثة والتربية والارادة . فالنفس فعالة في الانتباه العنوس والانتباه الارادي معا لانها تصطبغ بحسب نزعاتها وميولها وعاداتها .

٥ - فاعلية النفس في الانتباه

ان فاعلية النفس تختلف بحسب أنواع الانتباه فالانتباه العقوي يستند الى قانون الاهتمام أما الانتباه الارادي فيقتضي جهداً وفاعلية تركيب . ولنبهت سيغ على كل من هذين الأمرين على حدته .

١ - قانون الاهتمام . - ان قانون الاهتمام هو قانون الحياة ، لان الموجود الحي لا يهتم الا بماله علاقة بمنعته الحاضرة ، ولا يفتيه انتبهاً غروباً الا لما يؤثر فيه ويبيحه . ما هي عوامل الاهتمام ؟ - لا توفظ الاشياء انتباهاً بطبيعتها الحقيقية بل بما هي عليه بالنسبة اليها ، فقيمها اذن شخصية تاجه لتأثيرها فيها ، فثارة تبعث اللذة والاعجاب

والرغبة ، وتارة تهتس الألم والاشمئزاز والغضب والرغبة . فالملائم والمنافي كلاهما باعث على الاهتمام . ويمكن إرجاع الاهتمام إلى العوامل الآتية :

(١) القوة . - البرق والرعد وكل لأمع أو متحرك يوقظ الانتباه . فالحالات القوية أدعى إلى الاهتمام من الحالات الضعيفة ولذلك فإن الانتباه للحدث أوفى من الانتباه إلى الغائب وكثيراً ما نكون غافين في المنام فنسمع صوت بندقية أو سيارة فنلهو عن تأملاتنا به ، حتى لقد قال باسكال : « قد يكون طيران الدابة أو طنين الحشرة كافياً لثقتك الفكرية » .

(٢) الغرائز وال ميول الكسبية . - يختلف الاهتمام بحسب الغرائز الغريزية وال ميول الكسبية فالجائع لا يقبض إلا إلى الطعام والعاشق يحسب السراب ماء . كل حاجة عضوية تولد نزعة غريزية - أما الميول الكسبية فتتولد من العادة والتربية وتأثير الحياة الاجتماعية ، فكل إنسان يرغب في الكلام غالباً عن مهنته ولا يرى الأشياء إلا تحت زاوية اهتمامه . والطبيعة تكلم الموسيقى بلغة الألحان والمصور بلغة الأشكال والألوان والغالب في نظر الخطيب يختلف عنه في نظر الصياد أو في عين السائح الثماني فنحن لا نرى في الأشياء إلا ما نريد ، ولا نطلب فيها إلا ما نحب .

(٣) المشاغل الجاضرة . - إذا شغلت مرضى وجدت علائق في كل شيء ، وإذا شغلت أسر لم تدرك من الأشياء إلا ما له علاقة به فالخزون يقابل بهجة الطبيعة إلى ظلام قائم والحب يمنع العاشق من التفكير في غير المعشوق .

الجمهور الأمريكي وفراعمة التركيب . - قال الفرد بينه : إن الانتباه الإرادي يقتضي موافقة الذهن لحالة هي جديدة بالنسبة اليه ولا تتم هذه الموافقة إلا بتركيب جديد يختلف عن تداعي الأفكار . لأن التداعي يقتصر على استرجاع المركبات القديمة ، أما الانتباه فيقتضي تركيباً جديداً . إذا لاحظنا حادثاً من الحوادث أو أصفينا الخطيب أو فكرنا في معنى من المعاني فإن فكرنا يتقبل بنفسه إلى حالة خاصة ويتجه لقبول الشيء الجديد حتى لقد قال «لامارك» : إن وظيفة الانتباه هي وظيفة تحضير لأن الفكر يجب اليه جملة من التصورات والمعاني والصور فيستقبل بها الشيء الجديد ، ويوضحه في الانتباه الحسي ، يرسل الفكر إلى الشيء الخارجي حالة من الصور الداخلية وفي الانتباه الداخلي يستعين العقل بمجموعة من الأفكار والتفكيرات المتعلقة بموضوع البحث . فالانتباه

الارادي ليس حالة بسيطة بل هو حالة مركبة تنطبق فيها الارادة على العقل . قال هنري برغسون : الانتباه هو إبداع صور قسمة مستقبل بها الادراك الجديد ، أو هو تصور ما يحدث قبل وقوعه أو طلب فرضية من الخيلة تساعدنا على فهم الشيء الجديد . مع ادراك علاقته بقسم من تجاربنا الماضية فلا انتباه إذن بلا ادراك سابقة .

أثر الادراكات السابقة : لا ندرك إلا ما ندرك . أي ان الادراك التام الواضح لا يتم إلا بالادراكات السابقة المكتملة . فلا نفهم كلام محدثنا إلا إذا كنا نعرف لغته ، وإذا جهلنا لغته كانت الفاظه أصواتاً غامضة مبهمة بالقدرة البنية لا نتمكن من تنظيم إذ ذاك ان نضع فرضية نستعمل بها هذه الاحساسات السمعية . وكلما سمعنا جملة تخيلنا صورة المتكلم وخطوطه الوجيية فالادراكات السابقة تساعد إذن على فهم الشيء الجديد .

و كثيراً ما ننظر الى الأشياء من غير ان ننتبه الى معناها ، فإذا دلنا رجل على ما نحسبه تعجبنا من عدم انتباهنا اليها في المرة الاولى . من ذلك أننا ننظر الى الصورة الجديدة من بعيد فلا نفهمها ولا نعرفها بوضوح ، فإذا اقتربنا منها وفهمناها ثم عدنا الى الغل الذي كنا فيه وجدناها ظاهرة واضحة وتعجبنا من غموضها الاول . ان هذا الانقاص ناتج عن انضمام الادراكات السابقة الى الادراك الحاضر . وهذا يدل على ان المطابقة الحسية وحدها لا تجدي نفعاً إذا لم يكن في النفس فاعلية توضح الأشياء المدركة .

وعلى ذلك فالناس لا يتذوقون الآثار الفنية والادبية الجديدة إلا إذا علقوها بأدراكاتهم السابقة . وقد أشار (ويليم جيمس) الى ذلك فقال : ان القديم والحديث لا يدعوان الى الاهتمام ، لأن القديم ناه والحديث غير ألوف . اما القديم في الحديث فانه يخلف الاهتمام ويوقظ الانتباه لان الناس القديم ثوباً جديداً لا يتم الا بانضمام الادراكات السابقة الى الاحساسات الحاضرة . ان الدليل مفيد في السياحة لانه يقدم لنا صوراً وادراكات سابقة يستقبل بها الأشياء الجديدة . نعم انه بقده هذه الأشياء الجديدة شيئاً من الضسارة ، إلا انه يجعلها أكثر وضوحاً وبكثافة لنا عن كثير من الأمور التي لا ننتبه اليها بدونها . ان البدوي لا يرى في المدينة شيئاً مما يجب ان ينظر اليه ويعجب به ، انه لا ينتبه إلا الى الأشياء التي يستطيع تعلقها بأدراكاته السابقة وصوره النفسية

المألوفة . وهي انتباه ثانية ، لا يفهم معناها الحقيقي ، ولا يدرك غايتها . ان الاهتمام لا يكفي لايضاح الانتباه ، فقد نغم بالشيء ونقبل اليه من غير ان يكون انتباهنا اليه واضحاً . مثال ذلك ان اهل المرض واصدقائه يهتمون به اكثر من الطبيب الا انهم لا ينتبهون الى اعراض مرضه كما ينتبه اليها الطبيب نفسه .

يخرج مما تقدم ان الانتباه الحقيقي لا يتم الا بفاعلية ذهنية مركبة ، تجمع فيها الارادة عناصر الشعور حول الشيء المدرك فتجعله أكثر وضوحاً واحسن بياناً ، ان للهيئة الاجتماعية تأثيراً في هذه الفاعلية الارادية . فهي تؤثر في عناصر الانتباه كما تؤثر في صورته . ان انتباه الطبيب لاعراض المرض ناشئ عن دراسته له ومعرفته بآوصافه فانباهه اذن . كنسب من تأثير الحياة الاجتماعية فيه اضاف الى ذلك ان التقاء زملائنا وميولنا الفردية بالتصورات المشتركة يخلق لنا في كل يوم مسائل جديدة ، وهكذا تتنازع التصورات الجديدة كما قلنا مع التصورات القديمة ويؤدي هذا النزاع الى فتح الشعور وانكشافه . فالانتباه الارادي اذن فعل مركب لا فعل بسيط لانه يقتضي اشتراك عناصر الشعور المختلفة في فعل نفسي واحد ، والطفل كالحبوان عاجز عن هذا الجهد التركيبي حتى ان الراشد نفسه يحتاج في الانتباه الارادي الى جهد مضن ، ولا يستمر الانتباه الارادي عنده الا بجهود متتابعة .

وفصلى القول ان الانتباه في الحياة العقلية كالطوى في الحياة الانفعالية ، فكما ان الطوى يأخذ بمجامع النفس ويوجه الميول كلها الى شيء واحد كذلك الانتباه يجمع ملكات العقل حول نقطة واحدة ، اذن فهو ليس ملكة مستقلة او قوة مفارقة بل هو فعل تركيبي مشترك فيه جميع عوامل النفس من ذاكرة وتخيل ومحاكمة وغيرها لايضاح العنصر النفسي الجديد وربطه بالتجارب الماضية والادراكات السابقة .

نتائج الانتباه

ان للانتباه نتائج ايجابية ونتائج سلبية .
فننتجها الايجابية :

(١) - الانتباه يزيد سرعة الادراك .

ان الانتباه ينقص زمن الانعكاس ، وتتناقص زمان الانعكاس دليل على ازدياد

معرفة الادراك . حتى ان زمان الانعكاس لينعدم في بعض الاحيان او يصبح سابقاً
(ومعنى ذلك ان الشخص يرد الفعل قبل حدوث المؤثر)
(٢) ان الانتباه يزيد شدة الحالة النفسية .

والتجربة الآتية احسن دليل على ذلك : اذا سمعنا شخصاً ما صوتين متعاقبين
احدهما ضعيف والآخر شديد . ثم طلبنا منه ان ينتبه كل الانتباه الى الصوت الضعيف
وحولنا انتباهه الى شيء آخر (الى رائحة شديدة مثلاً) عند حدوث الصوت الشديدة
فان الشخص يحد الصوت الضعيف شديداً والشديد ضعيفاً : (تبة ١٢) .

ان الانتباه يزيد ايضا شدة الاحوال الاعمالية . فانتباه المريض الى آلامه يزيد بها
شدة وعدم انتباهه اليها يخففها . حتى ان الشغال المريض بالمر آخر قد يزيل آلامه ،
تقد ذكرنا عن باسكال انه كان يمس آلام صداعه عند استغراقه في حل مسائله
ويحس انه لا يشعر بالآلام جراحهم وهم في نار المعركة ونعلم ايضا ان فقراء
الجنود وبعض (الاموات) تبين ، يزفون اجسامهم ويشرطونها وهم في هذيانهم من
غير ان يشعروا بالمر ما . ان حماسة الشهداء تغلب آلامهم وهم في حال غيبة الى الابد
خاطفة .

(٣) الانتباه يزيد وضوح التصورات وبيانها .

ان الملاحظة الواحدة بالانتباه تجعل الشيء اثار جي واضحا وتظهر أكثر اجزائه
الغامضة ، ما اعظم الفرق بين نظر العامي الى احدى الصور الغنية نظراً بجملا ونظر الناقد
الغني الذي يدرك جميع خصائصها ويقايس بينها - انت تأمل حيائنا الداخلية ايضا
يجعل الصور النفسية والفكر أكثر وضوحاً وبياناً فتشبع نواحيها المختلفة وتظهر لاعيننا
كما تظهر ذرات الغبار المنتشرة في الفضاء تحت اشعة الشمس .

(٤) الانتباه يزيد ثبوت الذكريات وحفظها

ان انتباهنا الى الصور والفكر يقوي ثبوتها ويسهل علينا حفظها ويجعلها تغلب
في المستقبل على العقبات التي تحول دون رجوعها الى ساحة الشعور .

(٥) الانتباه يزيد ترتيب التصورات وتنظيمها

ليس للاحاساس بذاته معنى خاص به ، (مثال ذلك سماع ضجة يضا الفكر

مشغول عنها بشي آخر) فالانتباه يجعل للاحساس معنى يضعه الى غيره من الأحوال وتنفيذه ، وكلما تأملنا معنى من المعاني ظهرت لنا علاقته بغيره من الفكر التي لم نقتبه اليها في أول الأمر . فالتأمل اذن يودي الى تنظيم الأفكار وبيان نسبتها بعضها الى بعض .

ومن نتائج الانتباه السليمة أنه يضيق ساحة التفاعلية الفكرية ويؤدي الى اقول قسم كبير من الإدراكات والفكر وتنقص شدتها . وكما اننا نغلق أجفاننا قليلا ونضيق ساحة البصر عند ملاحظة شيء من الأشياء الصغيرة فكذلك عند الانتباه الى بعض العناصر الفكرية نظرد من ساحة الشعور كل ما هو قليل العلاقة بها ، فنحصر ساحة الشعور كما تضيق ساحة البصر .

٧ - وظيفة الانتباه وعمله

الانتباه عظيم الأثر في حياة الانسان ، وهو اكثر أفعال النفس خطورة لأنه يساعد على موافقة البيئة . إن شرائط البيئة أسرع تبديلا من نزعات الانسان وميوله فهو اذن مضطر الى معرفة هذه الشرائط ومقطر أيضا الى جعل ميوله متفقة معها . والانتباه يعيننا على معرفة الأمور المتعلقة بشخصيتنا . ولذلك فإن أثره في الحياة الخلقية عظيم . وهو ضروري أيضا للملاحظة الصحيحة . ولولا ما بلغت البشرية ما وصلت اليه اليوم من ثمرات العلم وعجائب الصناعة وآثار الفن وكلما نما العقل وتكامل ازداد الانتباه الاورادي قوة ، حتى لقد قيل إن العبقرية هي القدرة على جمع الفكر حول موضوع واحد مدة طويلة وقد مثل نيوتون كيف اكتشفت قوانين الجاذبية فأجاب بالفكر فيها دائما .

إن للانتباه الحسي تأثيرا عظيما في الإدراك . أما الانتباه الداخلي فهو عميق الأثر في حياة الانسان الفكرية والعمالية والأخلاقية والاجتماعية . إن في حياة الانسان الفكرية أفعالا نفسية عالية كالخيال والحكم وانما كمة لا

ثم بالأنتباه، وفي الحياة العملية آثار الانتباه واضحة وسواء أكان العمل بدوياً أم فكرياً فإنه يحتاج إلى الانتباه الداخلي أي إلى التأمل كما يحتاج إلى الانتباه الحسي .
وسترى في الحياة الفاعلة أن الإرادة ملازمة للتأمل أيضاً وإن الإنسان لا يسير دائماً بحسب رغائبه وتزعاته وعاداته ، بل يتأمل وجوه العمل المختلفة ويقايس بينها ويتجنب ويجعل أعماله مبنية على أفكاره . ويمكننا أن نبين ضرورة التأمل في الحياة الأخلاقية بقولنا مع الحكماء يجب أن يكون العمل نهاية الفكرة .

وإذا افترضنا الإنسان في الانتباه والتأمل تعبت ملكاته الفكرية لأنها عاجزة عن العمل بالاستمرار . فكان الانتباه نزاع بين الكسل الغريزي والذهول الطبيعي حتى لقد سماه أحد علماء النفس فاعلية غير عادية مخالفة للطبيعة ، لأن الإنسان يجاذب بها نزعاته الأولى ويسمى لنهم امرار الطبيعة التي تعرض عليه في كل يوم مشاكلاً جديدة . إن العلم والفن والأخلاق قد تولدت من هذا النزاع الدائم بين العقل والطبيعة .

١ - المصادر

- 1° Ribot : Psychologie de l'attention (Alcan 1889).
- 2° Nayrac : Physiologie et psychologie de l'attention.
- 3° Pierre Janet : art attention in dictionnaire de Physiologie de Ch. Richet.
- 4° Bergson : L'énergie spirituelle.
- 5° Van Biervliet : Esquisse d'une éducation de l'attention.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - قاييس بين نظرية الهييجان الفسيولوجية ونظرية ريبو في الانتباه ٢ - علاقة الانتباه الإرادي بالانتباه الغريزي ٣ - اذكر بعض المباحث التجريبية عن الانتباه .
- ٤ - تربية الانتباه .

٣- الانشأ الفلسفي

- ١- ما هو الانتباه (ناتسي ١٩٢٦ ، كلرمون ١٩٢٧ ، ليل ١٩٣٠)
- ٢- أوضح عبارة ديبو الآتية : « الانتباه يؤثر دائما في العضلات ويعمل بها على الاختصاص عمل وقوف » (ليون ١٩٢٤)
- ٣- هل الانتباه حالة جديدة أم هل هو استعداد ^{مكتسب} للكريه (الجزائر - ١٩٢٩)
- ٤- علاقة الانتباه بالتفاعلية التاملية . (اكس - ١٩٢٩)
- ٥- أثر الإرادة في الانتباه (كلرمون - ١٩٢٦)
- ٦- كيف يمكنك ايضاح نتائج الانتباه . (باريز - ١٩٢٤)
- ٧- كيف يمكننا أن نقول إن الانتباه يغير الإدراك ويفتبه في وقت واحد ؟ (الصوربون ١٩٣٢)
- ٨- هل يمكننا أن نعتبر الانتباه حالة غير عادية متناقضة لشرائط حياتنا النفسية ؟



الفصل العاشر

التجريد والتعميم

١ - تعريفات عامة

المعنى المجرد العام - قلنا عند البحث في الصور النفسية إن الفكر مقيد بالصور (ص ٣٢٨) وإن النفس إذا انحصرت على التفكير بحسب الصور الشخصية ولم ترق من الاهتمام الالهامي إلى التفكير المجرد اختلفت مفاهيمها بحسب الأفراد وتبدلت فصوراتها بحسب العواطف ، وكان للشيء الواحد عند كل فرد صورة مباينة وحلة مختلفة . إلا أن هناك تفكيراً مجرداً عن العوامل الشخصية يستبدل الصور الجزئية المشخصة بالمعاني العامة المجردة وينظر إلى العلاقات الموضوعية دون العلاقات الشخصية الالهامية .

إن هذا التفكير يوحد بين العقول ويدير الكلام ويجهله مفهوماً . لذلك سمي تفكيراً كلامياً وسميت أفعال النفس المقومة له قوة الفهم (Entendement) لأنها مبدأ تفاهم الناس . ونحن نسعي أيضاً هذه المعاني المجردة العامة مفاهيم (Concepts) إن بين المفهوم والصورة فرقاً عظيماً ، لأن الصورة هي خيال مشخص لشيء محسوس أما المفهوم فمجرد . مثال ذلك أن مفهوم الحروف يختلف تماماً عن صورة الحروف . لأن صورة هذا الحروف مؤلفة من شكله ولونه وحاول صوته وصغر ذمته وثقلته وغير ذلك من الصفات المقومة لنوع الحروف اذن فالـ التجريد هو عزل النفس عن عناصر النصور وملاحظتها إياه وحده دون غيره من العناصر المشاركة له في الوجود .

ثم إن الصورة جزئية ومفردة أي أنها تنطبق على موجود واحد . فهي صورة هذا الحروف المشار إليه لا صورة كل حروف . أما مفهوم الحروف فعام لأنه ينطبق على جميع الحروف من غير تعيين . فالتعميم هو اذنت جمع عدد غير معين من الأفراد في تصور واحد .

التجريد والحاجة . — إن الصفات الحسية غير مجردة بعضها عن بعض في العالم المحسوس . فلا شكل بدون لون ولا لون بدون شكل ولا حركة من دون متحرك ولا دائرة من دون محيط . إلا أن الفكر يفصل هذه الصور بعضها عن بعض ويتأمل صورة واحدة منها دون غيرها فيفصل المحيط عن الدائرة أو الدائرة عن المحيط ، فإذا كانت تلك الدائرة حديقة وأراد غرس بعض الأشجار فيها نظر إلى سطح الدائرة دون محيطها ، إذا أراد أن يقيم حولها سوراً نظر إلى المحيط دون الدائرة . إن حاجتنا لتجزئي تصوراتنا .

التجريد والتحليل . — ويمكننا زيادة معنى التجريد وضوحاً بالمقايضة بينه وبين التحليل والتقسيم . فالتقسيم هو تفريق الكل إلى أقسام مختلفة . أما التحليل فهو تفريق الكل إلى عناصره وأجزائه . ليس التقسيم مرادفاً للجزء لأن التقسيم مجانس للكل مركب مثله ، أما الجزء فهو أبسط من الكل ، غير مجانس له . مثال ذلك : إنك تستطيع أن تفرق ماء الدلو إلى عدة أقسام ، ويكون كل قسم مساوياً للكل في تركيبه الكيميائي . أما أجزاء المساء فهي عناصره المكونة له كالهيدروجين والأكسجين وهي أبسط من الكل . ينتج من هذه المقايضة أن التجريد أقرب إلى التحليل منه إلى التقسيم لأنه ينتزع من عناصر الصور ناحية خاصة وينظر إليها وحدها دون غيرها . والفرق بين التحليل والتجريد أن الفكر ينظر في التحليل إلى جميع العناصر على حد سواء أما في التجريد فيقتصر على عنصر واحد منها .

الشمول والتضمن . — فالعامة تنطبق على عدد غير محدود من الأفراد

لأنها مقومة من الصفات العامة المشتركة ، فهي إذن ذات شمول وذات تضمن .
 أما الشمول فهو مجموع الأفراد أو الأشياء التي يجمعها المفهوم في صنف واحد .
 وأما التضمن فهو مجموع الصفات والخواص المشتركة بين جميع أفراد النوع .
 مثال ذلك أن شمول مفهوم الإنسان هو مجموع الأفراد الذين يمثلون نوع
 الإنسان ومضمون مفهوم الإنسان ما يدخل فيه من الصفات المشتركة بين أفراد النوع
 كـ : كقولنا الإنسان حيوان ، فاعلى ، يتغذى ، يتحرك . ويرغب في
 الكمال . الخ .

وكما ازداد الشمول نقص التضمن والعكس بالعكس . مثال ذلك أن شمول
 الحيوان أعظم من شمول الإنسان ، لأنه يشمل على الإنسان وغيره من الأنواع
 الحيوانية . أما تضمينه فهو دون تضمن الإنسان ، لأن للإنسان جميع صفات الحيوان
 من حيث هو حيوان وصفات أخرى خاصة به تميزه عنه .

٢ . - حقيقة المعاني من الوجهة النفسية

هل المعاني العامة موجودة خارج النفس ، أم هل هي موجودة في النفس فقط ؟
 هل في العالم الخارجي ما تنطبق عليه هذه المعاني أم هل هي اصطلاحات أبدعها العقل
 بنفسه ؟

إننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال الفلسفي إلا بعد اطلاعتنا على حقيقة
 هذه المعاني من الوجهة النفسية والغاية من ذلك هي أن نعلم هل للمفاهيم وجود حقيقي
 في النفس أم هل هي صور والفاظ ، وإذا كان لها وجود حقيقي ، فكيف تولدت في
 النفس .

١ - الفكرة والاحساس

نظرية كوندريك - أن حواسنا هي آلات تجريد

قال كوندريك أن المعاني المجردة تنولد من الحواس وقال لاروميغير (Laromiguière) : كل حاسة من حواسي تجرد حصة خاصة من صفات الشيء .
 أنني لا أدرك بالعين إلا الألوان ، ولا أطلع بالأذن إلا على الصوت ، ولا أدرك بالشم إلا الروائح . أن الإنسان مجهز بخمس حواس ، فبذلك كل واحدة منها على اكتساب نوع خاص من المعاني . فهو يفرق الأشياء المحسوسة بالضرورة إلى خمسة أنواع من الكيفيات . أن جسد الإنسان آلة للتجريد .

مناقضة . - أن هذه النظرية ناقصة ، لأن الحواس لا تجرد إلا الكيفيات . والمعاني المجردة لا تنحل كلها إلى كيفيات ، بل هناك مجردات من نوع آخر كعقوبة العلة والمعلول والتابع والمتبع وغير ذلك . أضف إلى ذلك أن العين لا تدرك اللون مجرداً بل تدركه أيضاً من حيث هو شكل . فهي إذن لا تكفي لتجريد اللون عن الشكل . أن هذه النظرية - إذا صحت - لا توضح لنا إلا عدداً قليلاً من المجردات . لقد تكون حواسنا عشر ، وقد تكون أكثر من ذلك ولكن ما أقل هذا العدد إذا نسب إلى ما انفله من المجردات التي لا تنهاى . أن الإنسان الابتدائي فوسيت الحواس ، إلا أنه ضعيف التجريد ، لا يستطيع أن يتفرغ عن التجربة المحسوسة والصور المشخصة .

نظرية سبنسر . - قال سبنسر : لا ينشأ التجريد عن الإدراك المحض بل عن المقايضة (Comparaison) . فإذا اقتصر الفكر على تصور واحد شخصي ، ولم يدرك غيره عجز عن التجريد ، ولكنه إذا قايص بين هذا التصور وغيره من التصورات وشاهد أنه يشبهها ببعض العناصر ويختلف عنها ببعضها الآخر ،

يمكن من انتزاع الصفة المشتركة بينها . قال سينسر : « اذا كانت الخاصة » مصحوبة هنا بـ (ب + د + ز) وكانت مصحوبة هناك بـ (ح + ق + ل) وهناك بـ (ك + م + ب) فان تعدد التجارب يؤدي الى تفرق آثار هذه الخواص في الجسد بعضها عن بعض واسفلها كما كانت مستقلة في المحيط الخارجي »

وقد أخذ ويليم جيمس بهذه النظرية وأوضحها ببعض الامثلة قال : لو كانت كل الاشياء الباردة رطبة والرطبة باردة ، وكانت كل السوائل شفافة وغير الشفافة صلبة ، لصب شلينا التفريق بين البارد والرطب والسائل والشفاف ولكن الصفة التي تكون قارة في شيء ، وأخرى في غيره تنزع الى غارتها معا ، وتصبح بالنسبة الى الفكر موضوع تامل مجرد ، وعلينا ان نسعي ذلك قانون التفريق بالتغيرات المتطابقة اذن فالتجربة تقربنا الى ينشأ عن اشتراك اشياء مختلفة في صفات واحدة ومقابلة الفكر بينها لينتزع ما هو مشترك ويهمل ما هو مباين

مناقشة^(١) - قد يجد القارئ هذه النظرية ساحرة لاول وهلة ولكننا اذا دققنا فيها كما هي عليه عند (هيربرت سينسر) وجدناها ترجع النفس الى آلة مسجلة تنقيد الآثار الخارجية دون اقل فاعلية فاذا وجدت النفس صفة^(٢) واحدة في الاشياء (ا + ب + د + ز) (١ + ق + ح + د) (١ + ل + م + ب) استطاعت ان ينتزعها منها لانها مشتركة بين هذه الاشياء الثلاثة . فالنفس اذن قابلة لا فاعلة . واذا رمزنا الى هذه الاشياء الثلاثة بـ « ي » « هـ » « و » لم نجد « ي » « هـ » « و » « ا » « ب + د + ز » ولا « هـ » مؤلدا من « ١ + ق + ح + د » واذا فرضناها مركبة على هذه الصورة من صفات متفرقة لزم من ذلك ان تكون المجردات موجودة سيف

(١) اننا نلخص هنا بعض أفكار « هنري برغسون » كما ذكرها (روستان) في

كتاب علم النفس

(٢) هيربرت سينسر ، مبادئ علم النفس (Principes de Psychologie)

جلد ١ - ص ٣٥٨

العالم الخارجي قبل وجودها في النفس فإذا أرادت النفس أن تكشفها تعرضت لها . ولكن كيف تستطيع النفس أن تدرك هذه الصفات المجردة في العالم الخارجي إذا كانت غير قادرة على التجريد ؟ إنها لا ترى إذ ذاك بين « ي » و « هـ » إلا مشابهة غامضة ولا تستطيع أن تمثل هذا التشابه بمشاركة الصفات إلا إذا كانت قادرة على التجريد . فكأن ينسب لايوضح تولد الذاتي المجردة في النفس إلا بفرضها موجودة فيها . وهذا دور فاسد .

وفي الحق أنه لا معنى لنظرية ينسب إلا بالنسبة إلى كون مؤلف من اجتماع صفات ذات وجود مفارق ، على مثال الكون الذي تصوره افلاطون . فكأن كل شيء من الأشياء الخارجية منسوج من صفات مستقلة بعضها عن بعض فإذا تكررت الصفة في أشياء مختلفة ارتسخت في النفس وثبتت وتجردت عن غيرها من الصفات المشاركة لها في الوجود . فالتجريد كان إذن في الأشياء ثم انتقل إلى النفس فكأن النفس تكشف بالتجريد عن مفاصل الوجود ، إلا أن كشفها عنها ليس ناشئاً عن فاعليتها ، بل عن ارتسام المجردات الخارجية فيها كما يرسم الطابع على قطعة الشمع .

التجريد والانتباه . - - وقد أدرك الفلاسفة المتأخرون ما لهذه التفاعلية النفسية

من الأثر في فعل التجريد فملأوه بالانتباه . ونحن نعلم أن الانتباه هو حصر النفس في قسم من أقسام التجريد وتضييق ساحة الشعور وجعله مقصوراً على عنصر واحد دون غيره . فهو إذن تجريد . وقد قال « استوارت هيل » : « لا يوجد شيء النفس مفاعيم عامة ، بل ليس فيها الامعان معقدة لأشياء مشخصة . ونحن نستطيع أن ننشئ إلى بعض أقسام المعنى المشخص ، واستطيع بانتباهنا هذا أن نعين مجرى أفكارنا » . وقال ريبو : « إن للتجريد أسباباً افعالية تنحل في النهاية إلى الانتباه » .

مناقشة . - - إن هذه النظرية تجعل لفاعلية النفس أثراً في حدوث التجريد ولكن هل هي تحليل تام ؟ لنبين أولاً ما هو الانتباه . هل هو تقسيم أم حل هو تحليل .

فإذا كان الانتباه يؤدي كالتقسيم إلى ملاحظة رجل الكرمي دون الكرمي كان التجريد على طرفي نقيض ، لأن معنى رجل الكرمي ليس مجرداً أكثر من معنى الكرمي . وإذا كان الانتباه يؤدي كالتحليل إلى رد المركب إلى البسيط والتزاع بعض العناصر عن بعض كان التجريد شيئاً واحداً . إن انتباهي إلى بياض الورق دون الورق يقتضي رد المركب إلى البسيط لأن بياض الورق ليس أصغر من الورق بل هو أبسط منه . . . إلا أن التجريد ليس تحليلاً عادياً بل هو تحليل من نوع خاص . إن اقتصاري على ملاحظة أحد العناصر المشخصة أو إحدى الصفات الحسية الموجودة في شيء من الأشياء ليس تجريداً حقيقياً ، فإذا انتزعت مثلاً هذا الأبيض عن هذا الورق لم أجد معنى البياض المجرد . إن مفهوم البياض المجرد لا يتولد في نفسي إلا إذا فارقت الأبيض الجزئي ، وانتقلت إلى البياض العام الموجود في الأشياء المختلفة . فالمعنى لا يكون مجرداً إلا إذا كان عاماً . وقد أشار « ليبنتز » إلى ذلك في معرض الكلام عن تجريد الحيوان ، إذ زعم أن الحيوان غير قادر على التجريد لأنه يقتصر على إدراك صفة من صفات الأشياء الجزئية دون أن ينتزعها ويعممها ^(١) . وهذا يدلنا على فساد النظريات التي جعلت المعنى المجرد صورة مستخرجة من الشيء الخارجي ، أفقر من الإدراك . إن التجريد النام ليس انتباهاً غريباً إلى بعض صفات الأشياء المدركة ، أو إدراكاً ناقصاً يقتصر على اصطفاة بعض مسلمات الحدس الحسي . بل إنه لا يكون حقيقياً إلا إذا أدى إلى تكوين المفاهيم والمعاني العامة فهو إذن غير منفصل عن التعميم .

ب - الفكرة والصورة

قلنا في مستهل البحث أن المعنى العام يختلف عن الصورة اختلاف الجرد عن

(١) ليبنتز : Nouveaux Essais I. II ch. XI. B. 10.

الحسوس واختلاف العام عن الخاص . إن معنى الإنسان عام ، وصورة زيد خاصة . فكيف ينقل الفكر من هذه الصورة الشخصية إلى المعاني العامة المجردة .
لقد أوضح التجريبيون لنا هذا الانتقال من الخاص إلى العام بإرجاع المعنى إلى الصورة ، ولنبعث الآن في آرائهم هل هي مطابقة للحقيقة ؟

الصورة المركبة [Image composite] . - قالوا إن المعنى العام يتألف من الصور كما تتركب الصورة المركبة من الصور الجزئية (هو كسلي وغالتون) . ويمكن الحصول على هذه الصورة المركبة بوسائل آلية على طريقة « غالتون » . وذلك برسم صور مشابهة كصور الأخوة والأخوات مثلاً وعكسها بالفاتنوس السحري على حاجز واحد بحيث ينطبق بعضها على بعض تماماً . إن الصورة المركبة التي تتكون من انطباق الصور الجزئية بعضها على بعض ليست مشوشة ، ولا مبهمّة بل هي واضحة ، لأنها ثابتة الخطوط المتشابهة وتزيل الاختلافات ويتكون منها مثال للعائلة يشتمل على صورة كل فرد من أفرادها . وقد رسم غالتون أيضاً بآلة التصوير الشمسي جملة من الصور جعل اختيلتها لا تترسم على الزجاج إلا زماناً قصيراً جداً ، فحصل بذلك على رسم مركب هو خلاصة الصور المختلفة ووسطها . إن هذه الصورة المركبة ذات صفات فردية خاصة ، وخطوط ظاهرة ، وهي أكثر ملاءمة للنظر من الصور الجزئية وقد مزج غالتون على هذا المنوال رسوم ست نساء روميّات فألف منها مثلاً عجيب الجمال ، ومزج ست رسوم وجددها على أوسمة التحف البريطانيّ تمثل الإسكندر الكبير في مختلف أدوار حياته فحصل على صورة متوسطة للإسكندر ، ومزج أيضاً خمسة رسوم لكليوباترا فحصل على صورة مركبة أجمل من الصورة المفردة وأكثر منها سحراً . وأعجب هذه الصور كلها ما ركبة من رسوم الجنّة والمجانين والسارقين ، وما حصل عليه من صورهم التوعيّة ^(١)

1) Fouillée, Psychologie des idées - Ierose, p. 335 - 336, 1, I

مناقشة . - قد تكون المعاني الموجودة عند الحيوانات أو عند الطفل مشابهة لهذه الصورة المركبة التي وضعها « غالتون » وهي متوسطة بين الصور الحقيقية والمعنى العام حتى لقد سماها ريبو بالصور الجنسية « Images génériques » وهي تمزج الإدراكات الجزئية بعضها ببعض ويؤدي تمازجها إلى ثبوت الخطوط المتشابهة وازوال الرسوم المتباينة . وربما كان الكلب مثلاً لا يعرف سيده إلا بالصورة الجنسية المتولدة من تمازج إدراكاته البصرية وإدراكاته السمعية . إلا أن المعنى العام يختلف عن الصورة المركبة بالصفات التالية :

١ - أن الصورة المركبة وسط . مثال ذلك إذا كان الإنسان نوعين أبيض وأسود ، كانت صورته المركبة خلاسية . ولا يمكن أن يقال أن معنى الإنسان شبيه بذلك .

٢ - أن شمول الصورة المركبة تابع لعدد الاشياء الفردية التي دخلت تركيبها فإذا زدنا عدد الصور المرسمة صورة واحدة تغيرت نتيجة التركيب . إذن فالصورة المركبة صورة جزئية ، أما المعنى العام فعلى عكس ذلك . أن معنى العدد مثلاً ينطبق على جملة غير محدودة من الأعداد .

٣ - كلما كان عدد الصور الجزئية أكبر كان تأليف الصورة المركبة أصعب أما تأليف المعاني العامة فلا يختلف من هذه الجهة أبداً . أن شمول الإنسان أعظم من شمول الخليفة ولكنه ليس أصعب تأليفاً .

٤ - من الصعب أن نوضح كيف تألفت بعض المعاني العامة من امتزاج الصور الجزئية امتزاجاً آلياً . مثال ذلك مفهوم التابع في الرياضيات ومفهوم الطاقة في الفيزياء ، ومفهوم اللاشعور في علم النفس .

التفكير من دون صور « Pensée sans image » - فالمعاني العامة تختلف إذن عن الصور المركبة اختلاف الكلي عن الجزئي ولكن هل يستطيع

الإنسان أن يفكر تفكيراً مجرداً من غير أن يستعين بالصور . لقد اتبع الفلاسفة منذ القدم رأي أرسطو في ذلك فقالوا معه : « النفس لا تفكر ابداً من دون صور » . ولكن الفلاسفة المعاصرين فندوا هذا الرأي وخالفوه .

١ - استقصاء ريبو - ذكر ريبو في كتابه تطور المعاني العامة أن

للتجريد والتعميم ثلاث درجات أولها الصورة الخسبية أو المركبة وثانيها المجردات المتوسطة ، وهي عبارة عن اللفظ المصحوب بالخيال « schéma » وثالثها المجردات العالية وهي مجردة عن الخيلة والصور . قد تصعب المفاهيم في بعض الأحيان صور الانها لاتعين على التفكير ، وقد تؤخره ، وتقف حاجزاً دونه ويقتصر الفكر في هذه الدرجة الثالثة على استعمال اللفظ فقط . وقد سلك ريبو طريقة الاستقصاء لبيان حقيقة المجردات العالية فسأل مائة شخص ما هي الصور التي تولدها بعض اللفاظ في أذهانهم فسأله نتائج هذا الاستقصاء إلى تقسيم الأشخاص إلى أنواع شبيهة بالأنواع التي ذكرها (شاركو) في بحث الامتازيا^(١) وهي النوع المشخص والنوع البصري أو الطباعي والنوع السمعي ، فاللفظ يوظف في ذهن الأول صورة بصرية أو سمعية « بصرية على الأكثر » وفي النوع الثاني صورة الكلمة المطبوعة وفي ذهن السمعي صوت الكلمة فقط . وقد أثبت ريبو أيضاً أن أكثر الناس لا يتصورون عند سماع اللفظ شيئاً^(٢) أن فقدان الصور لا يدل على عدم وجود

(١) كنت أقول للشخص : « سألظ عدة كلمات فأرجوك أن تقول لي مباشرة ومن دون تفكير هل توظف هذه الكلمة في ذهنك شيئاً أم لا » ثم ما هو هذا الشيء ؟ كنت أكتب الأجوبة حالا وإذا تأخر الشخص أكثر من ٥ أو ٧ ثوان كنت الغني بجوابه . أما الكلمات التي استعمالها ريبو فهي ١٤ كلمة : كتاب ، حيوان لون ، شكل ، عدل ، احسان ، فضيلة ، قانون ، عدد ، قوة ، زمان ، نسبة ، علة لانتباه . « ص - ١٢٩ من كتاب ريبو « في تطور المعاني العامة »

(٢) إن نسبة الذين لا يتصورون شيئاً هي بحسب ريبو ٣٠ ٪ .

جوهر لا شعوري أو علم بالقوة وراء اللفظ . انت هذا الجوهر الخفي بدلاً الالفاظ
 وبها معانيها . فما هي حقيقةه ؟ ان ريبو لم يوضح رأيه في ذلك تماماً ، ولكنه لم
 يتردد في القول ان فرضية الفكر الخالي من الصور والالفاظ قليلة الاحتمال وانه لم يقم
 عليها برهان قاطع .

الفردينيه ومدرسة وورزبورغ « Wurzbourg » . - زعم الفردينيه في كتابه
 « الدراسة التجريبية للعقل » ان هناك تفكيراً من دون صور . وقد توصل الى هذا
 الرأي من طريق تجاربه في التأمل الداخلي . فلاحظ أن مضمون الفكر انفي من
 الصور التي يحتويها وأن عين وغيره من التجارب يبين لم يصيروا كيد الحقيقة بمحاذاتهم
 ارجاع الفكر الى الصور قال : ان الانسان يفكر في ما وراء الصورة وان لما ألفه فكرت
 من الافكار اربع شخصيات من الصور Année psychologique 1911 t. XVII
 مثال ذلك اذا قلت : ساماقر غدا الى لبنان ، لم توظف هذه الجملة في خاطري صورة
 مطابقة للمعنى ، فاية صورة واضحة تمثل كلمة لبنان وايضا صورة تمثل غدا ، لا بل أية
 صورة تدل على معنى الارادة الذي يشتمل عليه فعل ساماقر في المستقبل .

وقد ادت التجارب العلمية التي قام بها علماء مدرسة « وورزبورغ » الى نتيجة
 مشابهة لنتيجة الفردينيه . الا انهم لم يبينوا لنا ماذا يبقى في الفكر اذا جردناه من الصور
 لذلك كانت نتائج باحثهم غامضة مبهمه . فبينما نجد (مارب) يقول بالاستعدادات الشعورية
 اذا بوهلر Buhler يقسم امس الفكر الى ثلاثة انواع : الشعور بالقاعدة والشعور بالعلاقة
 والاتجاه والاستعداد العقلي . وقد تكلم الفردينيه عن الاتجاه والاستعداد العقلي وأشار الى
 أثر حركة الفكر في التعميم . وبين : بليم جيمس قبله ما هو أثر الحالات النافذة وشعور النسبة
 مناقشة . - ان هذه الايضاحات غامضة ، وهي لا تثبت لنا وجود تفكير من
 دون صور إنشائية . فلا تزال الشبهات التي ذكرها ريبو . انت تجارب التأمل
 الداخلي لا توصل الى يقين تام رغم ظواهرها العلمية . لأنك لا تأمن أن يكون

الشخص محدوداً بأوهام الطريقة الشخصية فقد يقول لك انه يفكر من دون صور وهو في الحقيقة لا يفكر . ان تجارب الفردية تدل على فقدان الفكر لا على وجوده من دون صور . ومن الصعب أن يوجد الفكر من غير أن يشتمل على بعض العناصر المنفردة أو الرمزية أو غير المعينة . ونحن نعلم أنه لا يمكن تصور العلاقات دون حدودها ولا معنى للحدود إلا بنسبتها إلى الصور أو أجزاء الصور . والخلاصة ان (الفردية) وعلماء مدرسة (وورزبورغ) لم يوفقوا إلى إثبات وجود الفكر الخالي من الصور وإثباتاً نهائياً . ولكنهم أثبتوا أن النفس تذهب إلى ما وراء الصورة في التفكير المجرد وسواء أسمىنا حقيقة هذا التفكير المجرد استعداداً قسماً أو اتجاهاً فكرياً أو حساً لاشعورياً أو علماً بالقوة ، فإن فيه شيئاً غير الصور وهذا يدل بوجه ما على أن حقيقة المفهوم مباينة لحقيقة الصورة . ولنبحث الآن في الطريق الذي تسلكه النفس لبلوغ المعاني العامة .

ج - كيف نتوصل النفس إلى المعاني العامة

ما هو منشأ المعاني العامة ؟

الفرضية الأولى . « النفس تبدأ بالجزئي » .

هذه فرضية التجريبيين الذين يزعمون أن المعاني العامة تتألف من الإدراكات الجزئية أو الفردية . ولكننا إذا تذكرنا ما قلناه في مبحث الإدراك تبين لنا أن النفس لا تقتصر في إدراك العالم الخارجي بالجزئي أو الفردي الذي يقتضي تقريب الأشياء بعضها عن بعض بل تتبدى بالحدس المبهم الكلي الذي تتشاطر فيه صور الأشياء . ان تكون صورة الشيء الخارجي ليس أمراً أولياً بل هو ناتج عن عمل فكري طويل

الفرضية الثانية . — النفس تتبدى بالكلي

زعم العقليون أن النفس تدرك الكلي أولاً ثم تهبط منه إلى إدراك الجزئي قال

أرسطو : « المدرك هو الفرد ، ولكن الإدراك يتبع الكل ، فنحن ندرك الإنسان الكل قبل أن ندرك (كالياس) » ^(١) . وقال لبيز : إن الطفل لا يدرك الفرد إدراكاً واضحاً ، لأن أقل تشابه بين الأفراد يحدده فيختلط عليه الأمر ولا يفرق بين هذا وذاك ، قال ونحن نجرد المعاني بالانتقال من الأنواع إلى الأجناس لا من الأفراد إلى الأنواع ^(٢)

— ان في هذه الفرضية التباساً . لأنها تقتضي أن يكون التجريد أولياً مع أن الفكر البشري لا يستطيع في حالته الابتدائية أن يقوم بفعل التجريد والتعميم . وقد ذكر (كلاباريد) أن المعاني العامة إنما تنشأ عن تجريد مبني على تحليل صفات الأشياء . وليس في وسع الطفل والإنسان الابتدائي أن يقوم بهذا الفعل . فالطفل عاجز عن إدراك المفاهيم المجردة والإنسان الابتدائي بعيد أيضاً عن تصور المعاني العامة وقد بين ريبو ان لغة الأقوام الابتدائية غنية بالالفاظ القريبة من الحس ، قال : « ان في لغة سكان أميركا الشمالية الفاظاً خاصة للدلالة على السندبات السوداء والابيض والاحمر ولكنها لا تتضمن كلمة تدل على السندبان ولا على الشجرة بصورة عامة . إن عندهم الفاظاً خاصة للدلالة على غسل الوجه أو غسل وجه الآخرين أو غسل الثياب أو غسل الأدوات ، يبلغ عددها ثلاثين كلمة ، ولكنهم لا يعرفون لفظاً يطلقونه على الغسل بصورة عامة » ^(٣) حتى أن أسماء الأعداد تختلف عندهم بحسب الأشياء المعدودة .

الفرضية الثالثة . — النفس تبديى بغير المعين .

لا فرق عند الانسان الابتدائي بين الجزئي ، الكل كما أنه لا فرق عند الطفل

(١) أرسطو : De anima, II, 18, 100 à 106

(٢) لبيز : Nouveaux Essais liv. III ch. III

(٣) ريبو [111 — 110 idées générales] ، ولني بول (Fonctions mentales)

بين الداخلي والخارجي ، أو الشخصي والموضوعي . قال ديبو : تنتقل النفس من غير المعين الى المعين ، فإذا كان غير المعين مرادفاً للكلي كان انتقال الفكر من الجزئي الى الكلي غير صحيح . ولكن النفس لا تبتدىء بالكلي ، بل تبتدىء بالمبهم . إن الطفل لا يعرف الأشياء تعريفاً واضحاً ، بل يذكر في رسمه لها صفات مختلفة ، فالحي عنده مثلاً هو ما يفعل ويتحرك ويشعر وينفع ، فالطفل يعم تعميماً غامضاً مشوشاً ، ويمزج الأجناس والأنواع ، ويكتفي في مزجه لها بالمتناسبات البعيدة ، والمتشابهات الظاهرة ويوسع معاني الألفاظ ، ويستعملها في غير محاسنها ، وسواء لديه أكانت مطابقة للأشياء أم غير مطابقة ، فإن كل نمط من الألفاظ يصلح عنده للدلالة على كل شيء . والإنسان الابتدائي كالطفل لا يفرق بين الأشياء ولا يحدد معانيها ، بل يمازج بينها ممازجةً روحية ، تدل على أن لجميع الأشياء عنده حقيقة واحدة ، فالأشجار والأشجار تقاوج شعور الإنسان كما يمازج الإنسان حياة الحيوان ، وهذا يوضح لنا معنى الأساطير وبين لنا كيف تتحول الأشياء في نظر الإنسان الابتدائي من صورة إلى أخرى ، فلا انتقال من الجزئي الى الكلي ، ولا من الكلي إلى الجزئي ، بل الأصل في المفاهيم عدم التعيين وعدم الوضوح . ولنبين الآن ما هي العوامل التي تنتقل النفس من عدم التعيين الى التعيين ، وتؤدي الى تركيب المفاهيم العامة والمعاني المجردة .

١ - العامل الحيوي

الفكرة والمؤالفة الحيوية . — إن العوامل الحيوية والضرورات العمالية أثراً عظيماً في تكون المفاهيم ، فالتجريد تابع للحاجة ، والتعميم عادة حيوية . انظر الى الطفل إنه يعرف الأشياء بحسب منافعها وبحسب استعماله

لها ، حتى أنت مفاهيمنا وتصنيفاتنا العلمية قد تولدت من عادات عملية ،
والدليل على ذلك أن تعريفات الأشياء وتصنيفاتها تابعة عند الأمم الابتدائية
للطوائف المستعملة في الحصول عليها ، وسنبين في بحث العادة أن العادة علمة ،
وانها رد ثابت على مؤثرات خارجية متحولة . وقد بين هنري برغسون
أن الإدراك ليس تصوراً ساكناً ، بل هو مقياس تأثيرنا الممكن في
الأشياء ، وهذا يدل أيضاً على أن في الإدراك تعميماً . قال (رويس) :
« إن أنماط الفعل أقل اختلافاً عندنا من أنماط الحس ، فصراخ الطفل وحركاته
لا تختلف بحسب ألمه أو جوعه أو حرمانه من شيء ينسلى به : إنه يضم هذه
المؤثرات كلها في صنف الأشياء المبكية » . وقال أيضاً : « إن جدنا
يصنف أنماط الفعل ، قبل أن يصنف عقلاً الأشياء » ونحن لا ندرك
الأنواع والاجناس إلا من وراء فاعليتنا المختلفة والموحدة . « Evolution
psychologique du jugement » ص ١٣٤ .

ولا يمكن أن يكون للجسد كما هو عليه إلا حركات محدودة ، أما
المؤثرات الخارجية فتغير معدودة ، فهو يرد الحركات الشائعة على المؤثرات
المتغيرة ، ويمكننا بالتشابه البسيط في مؤلفة البيئة . قال هنري برغسون (١)
« إذا أثر حامض الفلور المائي بصورة واحدة في كاربونات الكلس وخاماً
كانت أو حركتها ، فهل يقال إن الحامض يميز صفات الجنس من بين
الأنواع المختلفة ؟ ليس ثمة فرق بين فعل الحامض في استخراج الاساس
من الملح ، وبين فعل النبات الذي يستخرج من التربة المختلفة نفس العناصر
الغذائية لغذائه . ولنتقدم خطوة أيضاً : تصور شعوراً ابتدائياً كشعور
الآميب في فطرة الماء ، إنه يشعر بتشابه المواد التي يستطعم امتصاصها ،
لا باختلافها بعضها عن بعض » .

(١) هنري برغسون : المادة والذاكرة ، ص ٧٥ - ١٧٤ من الاصل الفرنسي .

والملاحظة : إننا إذا ارتقيت من المعدن إلى النبات ، ومن النبات إلى أبسط الموجودات الحساسة ، ومن الحيوان إلى الإنسان ، وجدنا وحدة في ردود الفعل ، واختلافاً في المؤثرات ، وهذه الوحدة هي البذرة التي يبدؤها شعور الإنسان إلى فكرة عامة .

مناقشة . - للتجريد إذن أصول حيوية ، إلا أنه من الصعب إيضاح المفاهيم بالعوامل الحيوية وحدها ، وقد أدرك هنري برونسون نفسه ذلك ، فقال : إن العمل بولد شعوراً بالتصميم مبهماً ، ولكن هذا الشعور بعيد عن التصور التام للمعوية ، كما هو بعيد عن الإدراك الواضح للفردية . إننا نشعر بالتشابه ونعيش فيه قبل أن نتصوره . إن رتبة العادة الحيوية دون رتبة المفهوم ، حتى لقد بين (كلا باريد) أن إدراك التشابه لا يتقدم دائماً على إدراك التباين ، نعم إن الطفل يفي عمله على تشابه الأشياء ويعيش فيه ، ولكنه لا يتصور هذا التشابه ولا يعقله ، أما تباين الأشياء فيحدث على عكس ذلك شعوراً بعدم الموافقة ، ويولد الانقباض والفكر . وعلى ذلك فإن العادة والموافقة الحركية شبيهتان الفكرة ، ولكن الفكرة شيء والعادة شيء آخر : « العادة تُنتج عن التفكير والمفاهيم ، ولكنها لا تقومها ، بل توجد لها معادلاً غامضاً يكفي لحاجات العمل ، ويصلح للموجودات البدئية العقل ، إلا أنه لا يصلح للموجودات العاقلة التي تشعر بالعمل وتأمله » .

٢ = العامل الاجتماعي

الفكرة والعقل المشترك . - إن تكون المفاهيم تابع أيضاً للعوامل الاجتماعية ، لأن الحياة الاجتماعية ترغم الأفراد على تبادل الأفكار بواسطة اللغة . ولادة اجتماعية بلذات . نعم إن المفهوم يختلف عن النقط إلا أنه متصل

به ، متحد معه تماماً . والطفل اذا تعلم مفردات اللغة ، تعلم معها تصنيف الأشياء إلى أجناس وأنواع .

إن تصنيف الأشياء في لغات الأمم الابتدائية مطابق لتصنيف القبائل . كل قبيلة من قبائل أستراليا مقسومة إلى فئتين كما أن الكواكب والقوى الطبيعية والنبات والحيوان وسائر الموجودات من حيّة وجامدة مقسومة إلى صنفين [Durkheim et Mauss , in Année soc. v1 , 7 — 13] وكل الموجودات مقسومة عند هنود الزونيس (Zunis) أي المكسيك الجديدة إلى سبعة عوالم متباينة رغم تشابهها كما أن القبيلة مقسومة عندهم إلى سبعة بطون .

حتى لقد زعم دور كايم أن مفهوم الجنس متولد من الحياة الاجتماعية لأنه يتضمن معنى القرابة والترتيب ، وهذان الأمران لا وجود لهما في الطبيعة بل هما اجتماعيان بالذات (١) .

وإذا حللنا صفات المفهوم وجدناها تدل على أصله الاجتماعي . إن التصورات الحسية جزئية ، كثيرة التغير والتبدل ، أما المفهوم فكلّي عام ينطبق على عدد غير معين من الأشياء ، وهو ثابت ثبوته نسبياً لأنه مثال ونموذج لا يتغير الا قليلاً . إن التصورات المشخصة فردية تنطبق على الأفراد والأشخاص ، أما المفهوم فغير شخصي لأنه مشترك بين جميع أفراد المجتمع فهو إذن فوق الفكر الفردي كما أن الجماعة هي فوق الأفراد .

مناقشة — يمكننا أن نستنتج من هذه النظرية ما يلي .

١٠٠١ إن بنية الجماعة تنعكس على أشكال النماذج والمفاهيم .

(١) دور كايم (Durkheim) : الصور الأولى للحياة الدينية *Formes*

élémentaires de la vie religieuse ص (٢٠٥ — ٢١١)

٢ - إن الهيئة الاجتماعية تثقل هذه المفاهيم من جيل إلى جيل بواسطة اللغة وثقلها فلا يمكن تبديلها من غير مقاومة ، إن أكثر مفاهيمنا مشوّل من الوسط الاجتماعي .

٣ - أفد أبحاث الهيئة الاجتماعية على تكون الفكر المنطقي وذلك بإخراجها الفرد من دائرة الأمور الشخصية .
وإن هل يمكن القول إن الهيئة الاجتماعية قد ولدت الفكر ؟ هل أبدعت الهيئة الاجتماعية ملكة التفكير بالمفهوم .

إن اتباع النظرية الاجتماعية في هذا الأمر صعب ، لأنها لا توضح لنا كيف يولد الاجتماع قوة التفكير في الأفراد . إن في الفرد والطبيعة ما يعني عن الاجتماع ، ولولا امتداد الفرد للتفكير لما استطاعت الهيئة الاجتماعية أن تولد شيئاً ، أضف إلى ذلك أن المفهوم كلي ، وأن الاجتماعي محدود وأن التفكير المنطقي مجرد عن كل سلطان ، بينما التفكير الاجتماعي خاضع للزعمات المجتمع وغاياته .

يقول الاجتماعيون : لا يكون التفكير منطقياً إلا بالحياة الاجتماعية ، ولكن يمكننا أن نقاب نظريتهم ونقول : لا تكون الحياة الاجتماعية إلا بالتفكير المنطقي ^(١) .

٣ - العامل النفسي

الفكرة والمحكم . - لا يمكن إيضاح تكون المفهوم إلا بالوظائف العقابية العالية لأنه يقتضي الشعور بالشباب والاختلاف معاً ويستلزم إدراك بعض العلاقات وتصديقها ويستند إلى أفعال ذهنية مقومة له ، فيصبح بها مثلاً أعلى من التصورات التي اشتركت في تكوينه . لذلك قال (بولوا) ^(٢) :

(١) Lacombe, in Revue de Métaph. 1926 p. 871

(٢) Burioud, La pensée Conceptuelle 173 — 174

التعميم هو انتقال من الشعور المبهم إلى الشعور الواضح ، من الفكرة الغامضة إلى الفكرة الواضحة البينة . التعميم هو التعريف ، والتعريف هو الكشف عن العلاقة التي يقوم عليها التجريد ، الفكرة العامة هي الفكرة المعروفة .

وقصور المفهوم لا يكون مقصوراً ، كما زعم التجريبيون ، على حدود بعض الصور وصورها بساحة الشعور فحسب ، بل إن الفكر يقبل هذه الصور أو يردّها بحسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لتعريف المفهوم اعني قانونه المقوم له . وما يؤيد ذلك أننا كثيراً ما نخطئ في معاني الألفاظ ، ونستشهد في الدلالة على المفهوم بمثال قاصر لا يدل عليه . فالمفهوم إذن مبني على الحكم وهو يشمل كالحكم على فصلين أساسيين « التحليل والتركيب » . فالتجريد تخليل ، وغاية التعريف أن يظهر الصفات الأساسية التي كشفت عنها التحليل ، أما التركيب فيجسم هذه الصفات المتفرقة بؤلف منها مثلاً معين الحدود واضح العلاقات .

الفكرة هي إمكانات عدد غير معين من الأحكام . — من خصائص المعاني العامة اشتغالها بالقوة على عدد غير معين من الأحكام ^(١) ، وقد سمى حاملون هذا الإمكان (Universalité potentielle) — كلية بالقوة . ومعنى ذلك أننا إذا سلطنا شمول المداول ونضمته تحليلاً تفصيلاً ، وجدنا الشمول مركباً من عدد غير متناه من الأحكام الممكنة التي يكون المفهوم فيها محمولاً ، كقولك زيد إنسان ، ويسكن إنساناً ، وليس جبريل إنساناً الخ . ووجدنا النضمن مركباً من عدد غير متناه من الأحكام الممكنة التي يكون المفهوم فيها موضوعاً ، كقولك الإنسان حيوان ، الإنسان فاعق ، أو ليس الإنسان مشتراً ، الخ . . . وليس إطلاق هذه الأحكام مجرداً عن كل قيد ، بل هو مقيد بتعريف المفهوم وقانونه المقوم له ، وهذا يدل على أن حقيقة المفهوم مختلفة عن حقيقة الصورة . نعم إن

الصورة ليست ساكنة ، ولكن صفتها الحدسية المشبعة تعين على بقائها في الشعور مدة من الزمان تكسبها شيئاً من السكون النفسي ، أما الفكرة فهي كلامية بالذات لا يمكنها أن تنقلب وتقلب إلى صورة إلا إذا فقدت صفتها الذاتية ، فالثابت في الفكرة هو التعريف ، وأعني به القانون المجرد المشتعل على الصور والأحكام ، أما الصور والأحكام فهي عظيمة الاختلاف ، كثيرة التبدل ، فكأن الفكرة كامنة وراء الصور والأحكام ، حتى لقد خفيت على (بركلي) كما أن بعضهم قد زعم أنها استمداد فكري ، أو جوهر لا شعوري ، أو عادة ، أو نزعة ، وهذا كله بدل على أنه لا غنى للفكرة عن حامل يحملها ويثبتها ، وهذا الحامل هو اللفظ .

٣ = حقيقة المعاني العامة من الوجهة الفلسفية

كان أرسطو يقول : « لا علم إلا بالكليات » ، لأن الحوادث الجزئية والموجودات الفردية ، سرية التبدل ، كثيرة التغير والتحول ، لا بقاء عنها إلا معرفة ناقصة ، وهذا يدل على أن المعاني العامة أثراً عظيماً سيف تكون المعرفة العلمية ، ويوضع لنا السبب في اهتمام الفلاسفة منذ القدم بالبحث عن قيمة المفاهيم ، وإذا كان المفهوم أساس العلم ، فلي الفيلسوف أن يبين هل ينطبق المفهوم على وجود حقيقي خارج النفس ، أم هل هو تصور محض لا أثر للوجود الخارجي فيه تكونه ؟ .

نعم إن للفكرة قيمة عملية لأنها تعين على الفعل ، ولها قيمة اجتماعية لأنها تصل الأفكار بعضها ببعض ، وتوجد تصوراً عاماً مشتركاً ، إلا أن هذه الصفات لا توجب أن تكون الفكرة مطابقة للوجود الخارجي . نعم إن الفكرة آلة العمل ، ولكن آلة العمل ليست بالضرورة نسخة مطابقة للوجود الحسي .

ومع ذلك فقد زعم بعض الفلاسفة منذ القدم أن قيمة الفكرة ، من حيث هي آلة للعمل ، ومن حيث هي أيضاً واسطة لاتصال العقول بعضها ببعض ، إنما نشأت عن مطابقتها للوجود ، فكل معنى متصور له في الوجود مثال . ولنبحث الآن في علاقة الفكرة بالوجود .

وجود الذات . - الفكرة ذات وجود مفارق .

قال بعضهم : ليست الفكرة مطابقة للوجود فحسب ، بل هي مقومة له ، موجودة لذاتها وبذاتها . ولتقرب الآن هذا الرأي العجيب من الأذهان :

١ = لماذا كانت الفكرة موجودة خارج العقل ؟

لننظر الى الأفراد والموجودات الحسية . إن هذه الاشياء لم توجد منذ القدم وان نبقى موجودة الى الأبد ، بل تزول كما زال غيرها من قبل ، ثم انها تتغير وتبدل دائماً من الحياة إلى الموت . وهي كثيرة لا يتناهى عددها فلا تصلح لأن تكون مفاهيم متصورة ، كلما حاولنا إدراكها وتحديددها تبدلت وتغيرت كأنها (يروته) الذي جاء ذكره في الاساطير لا نقبض عليه الا ويستحيل الى شيء آخر .

ولنتنظر الى المعاني المتصورة . انها موجودة قبل الاشياء الحسية وبعدها . فهي مثل خالدة لا تدثر ، وصور معقولة لا تتغير ، معرفة محددة ، لا تناقض فيها . كل معنى منها مبالغ في تصويره على صورته . وهي تثبت الفكر وتعينه على إدراكه الموهبة وراء التغير والوحدة وراء الكثرة . على أن الثابت الخالد أكثر حقيقة من المتغير القاني ، والواحد أثبت وجوداً من الكثير المتفرق . إذن فالمعنى المتصور أو المفهوم أثبت وجوداً من الفرد ، وهو مطلق الوجود ، أما الفرد فشرطي نسبي ، إن حقيقة الإنسان أثبت وجوداً من شخص سقراط .

٢ = كيف تشرق الفكرة على العقل ؟

العقل لا يدع المعاني العامة التي بتصورها ، بل بقبولها قبولاً ، ولولا حجاب الحس ، لأدركها مباشرة وتأملاً . فلي طالب الفكرة أن يتجود من جسده ويخرج من كهف الخواص ، ويستبدل الظلال بالحقائق . ويرتقي من عالم الحس إلى نور العالم المعقول ، عالم النبل . إن جدل افلاطون هو انتقال من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وهو سيرة الوقت فيه تخيلية وتجالية وتلبية ، ورجوع إلى الذات وصعود إلى الحق . والنفس عند تأمل الفكرة تعود إلى حقيقتها الأولى وتذكر ما كانت عليه من العلم قبل اتصالها بالجسد . يذبح من ذلك أن الفلسفة هي طريقة فكرية وسلوكية خلقها معاً لتفصل بها النفس من الجسد الحسي إلى الجسد الفكري وتتجرد من الجسد . فهي إذن تعلم الموت ، وتحمل سقراط مثلاً بشجرع السم لعلمه أنه لاحق بمركب الآلهة ، لتأمل المثل . وقد شرحنا رموز هذه الأسطورة سابقاً وبيننا بعض معانيها .

قيمة هذا الرأي

إننا نعجب اليوم لهذه الآراء ونستبعد تحليل حقيقة المعاني العامة على هذا الوجه ، ولكن هل بطلت هذه الآراء كلها في أيامنا ؟
لنبين أولاً أن بعض العلماء المتقدمين قرروا ثبوت الأنواع . ولا يزال اليوم فريق من علماء الحياة يؤيدون ذلك . ومعنى ثبوت الأنواع أن هناك مثلاً ثابتاً للنوع لا يتبدل رغم تبدل الأفراد .
ولنبين ثانياً أن أكثر العلماء يعتقدون أن قوانين العلم هي قوانين الطبيعة وأن العقل لا يخترعها اختراعاً بل يكتشفها اكتشافاً . وهي ثابتة تحيط بالحوادث كما تحيط الأنواع بالأفراد . ومعنى ذلك أن وراء الحوادث للتغيرة

وحدة ثابتة . فالنوع أثبت وجوداً من الفرد كما أن القانون أثبت وجوداً من الحادث ؛ إذن فمسألة وجود الذوات مسألة قديمة إلا أن العلماء كلما بحثوا عن فيضة العلم ومطابقة القوانين العلمية لحوادث الطبيعة عادوا إليها وأثاروها من جديد .

المفهومية - Conceptualisme ليست الفكرة موجوداً مفارقاً ، بل هي منتزعة من الموجودات . لقد لام أرسطو افلاطون منذ القدم على قوله إن للمثل وجوداً مستقلاً عن العقل ، فكان يقول لبس الإنسان بذاته هو الوجود الحقيقي ، بل الموجود الحقيقي هو بربكس وآسبياد . أما الفكرة فلا تشارك الفعل وهي مع ذلك مطابقة للوجود .

المفهومية القديمة . - إن لكل فرد في زعم أرسطو مادة تميزه عن غيره من الأفراد وصورة توحد بينه وبين جميع أفراد النوع . والمادة والصورة متحدتان في الجوهر ، أما المادة فهي القوة التي تنتجها نمو الفعل ، وأما الصورة فهي الفعل الذي تتحقق القوة فيه ، فلا وجود لأحدهما إذن دون الأخرى . إلا أن العقل يستطيع أن يعقل الصورة مجردة عن المادة فينتزعها من الموجودات الحسية ، ويكون منها الفكرة ، ولا وجود لهذه الصورة المجردة إلا في العقل .

المفهومية الحديثة - يقتصر المحدثون من أصحاب هذا المذهب على القول : إن للأفراد والحوادث صفات مشتركة وصفات مختلفة ، وإن العقل ينتزع الصفات المشتركة ويجردها عن غيرها ويصكون منها المعاني العامة . ثم إن الصفات المشتركة ليست مفارقة في الأفراد للصفات المختلفة ، إلا أنها موجودة فيهم ، لازمة لهم ، مقومة لذواتهم .

وقصارى القول لا وجود للصور المفارقة في العالم الخارجي ، بل هي

موجودة في العقل فقط ، والعقل لا يبتزعها من نفسه اختراعاً ، بل ينزعاها من الموجودات الخارجية انتزاعاً ، فيجمع الصفات الذاتية دون العرضية .
والداعي أثبت وجوداً من سائر الصفات الأخرى .

اللفظية Nominalisme - الفكرة إشارة أو رمز .

زعم اللفظيون أن المعنى العام غير موجود في الذهن ولا هو موجود خارج الذهن .

اللفظية القديمة - قال قدماء اللفظيين لا وجود للفكرة العامة في العقل . كما أنه لا وجود لها في العالم الخارجي لأن جميع الموجودات فردية . إلا أن الإنسان قد اخترع الأسماء للدلالة على بعض الأشياء المتشابهة . فالفكر هو الكلام والفكرة إذن هي اللفظ « flatus vocis » أي نفحة من قنحات الصوت نذكرنا بالأشياء الفردية .

اللفظية الحديثة - لهذه النظرية في الفلسفة الحديثة صور مختلفة . منها مذهب فلاسفة الشداعي الذين زعموا أن المفهوم إنما هو لفظ ثبت بالشداعي صوراً تشبه كثيرة وأن هذه الصورة إذا حذفت من المفهوم لا يبقى منه إلا اللفظ . ومنها مذهب فلاسفة البراهمانيزم (العمليين) الذين ادعوا أن مفاهيمنا إنما هي اصطلاحات موافقة لتعين الناس على التعامل فيما بينهم . وأن العلم المؤلف من هذه المفاهيم إنما هو لغة جيدة الوضع . فالمفهوم لا يدل على الوجود الحقيقي بل هو آلة عمل تعين على الانتفاع من الحوادث بحسب الحاجة . والمعنى الصحيح هو المعنى النافع كالمستار والمطرقة ونقول بعبارة أوضح لو كان لنا حاجات غير حاجتنا الحاضرة وحواس وأعضاء مختلفة لكانت مفاهيمنا مختلفة أيضاً عما هي عليه الآن .

النتيجة . - إن مذهب اللفظية بشير كثيراً من الشبهات التي لا يمكن

حلها : منها أن هذا المذهب يحمل الفكر تابعاً للصورة واللفظ ، مع أن الفكر متقدم على اللفظ مبدع له ، وقد يزيد على الصور ويحيط بها ، فلا تجد بين بعض المفاهيم والصور صلة . أن تصور علاقة ما بين شيئين يختلف تماماً عن كل من هذين الشئين .

إن المعاني العامة ليست ألفاظاً ورموزاً فقط ، لأنه لا قيمة لهذه الرموز والاشارات إلا بالمعاني العامة التي تدل عليها . إن الرياضي يستعمل حروفاً مختلفة كـ (ب ح د) ، و (س ع ف) ويعلم أنه يستعمل الأولى للكميات المعلومة والثانية للكميات المجهولة . فدلالة الاشارات تابعة إذن للاصطلاح والشجربة وفاعلية الفكر .

وقصارى القول : إن في كل من المذاهب السابقة وجهاً صحيحاً . فالوجودية مصيبة في جعلها موضوع العلم مشتملاً على الامور الثابتة فقط . والمفومية مصيبة في قولها إن المفاهيم لا توجد إلا في العقل . واللفظية مصيبة في بيان تأثير الألفاظ والصور الحسية والاحتياج والعمل في تكون الفكر إلا أن كلاً من هذه للمذاهب يضم كما رأيت ناحية نظره فينتهي إلى نظريات لا تؤيدها التجربة .

١ - المصادر

- 1 — Binet; Etude expérimentale de l'intelligence.
- 2 — Bourdon; l'intelligence
- 3 — Burloud; La pensée conceptuelle
- 4 — Durkheim; Formes élémentaires de la vie religieuse
- 5 — Goblou; Traité de logique
- 6 — Lévy-brühl; fonctions mentales, dans les sociétés inférieures
- 7 — Ribot; L'évolution des idées générales
- 8 — Royssen; Evolution psychologique du jugement
- 9 — Sapier; La pensée concrète
- 10 — Taine; de l'intelligence .

٢ - تمارين ومناقشات شفهية

- ١ - التفكير من دون صور ٢ - التجريد عند الإنسان الابتدائي
والطفل ٣ - التفكير والهيئة الاجتماعية ٤ - المفهوم والحكم .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - ما هو المعنى العام (نانسي ٤ مترادف ١٩٢٦ و ١٩٢٧) .
٢ - ما هو المفهوم ، أثر المفاهيم في المعرفة (ديجون ١٩٢٥) ٣ - حقيقة
المعاني العامة وتكوينها (نانسي ١٩٢٨) ٤ - علاقة التجريد بالتعميم
واختلافهما (باريز ١٩٢٥) ٥ - هل يمكننا أن نقول : إن كل إدراك
يقضي شيئاً من التجريد والتعميم ، ويستلزم الذهاب إلى ما وراء الفرد
(كان ١٩٢٧) ٦ - الفكرة والصورة (نانسي ١٩٢٥ ، إكس ١٩٢٩)
٧ - وظيفة الصور في التفكير المجرد (بوردر ١٩٢٤) ٨ - الفكر
والصورة (غرينوبل ١٩٢٨) ٩ - ما هو الفكر ، وبأي صورة تفكر ،
هل تفكر من دون صور ١٠ - أصبح - كما زعم تين - أن الفكرة
العامة المجردة هي لفظ فقط (بواتيه ١٩٢٦) ١١



الفصل الحادي عشر

الإشارات والرموز واللغة

١ - الإشارات والرموز

تعريف الإشارة . - عرفوا الإشارة بقولهم هي حادث مدرك بالحواس ينتقل الفكر الى تصور حادث آخر غير مدرك أو غير ممكن الإدراك ، فالدخان هو إشارة النار ، والدموع هي إشارة الحزن ، ويجب أن يكون كل من النار والحزن غير مدرك مباشرة بالحواس .

الإشارة وتداعي الأفكار . - وقالوا إن دلالة الإشارة على الشيء إنما تكون بواسطة تداعي الأفكار ، وإنه لا وجود للإشارات الطبيعية . فإذا لم تربط التجربة فكرة الدخان بفكرة النار ، وفكرة الدموع بفكرة الحزن ، لم يدل الدخان على النار ، ولا الدموع على الحزن .

ولكن ارتباط شينين بواسطة التداعي لا يجعل أحدهما بالضرورة إشارة دالة على الآخر ، إن البئر يذكرني بالماء ، والرشيذ بالبرامكة ، والبواب بالمدرسة ، ولكن ليس أحد هذه الحدود إشارة بالنسبة الآخر . إن رابطة الإشارة مختلفة عن روابط الاقتران بالمشابهة والتضاد ، لأن الإشارة هي دلالة حاضرة على حقيقة غائبة ، فينبغي إذن أن تكون نتيجة لها مرتبطة بها ارتباط المألول بالعلل . مثال ذلك أن الغيوم السوداء إشارة تدل على المطر ، لأنها نتيجة لتكاثف بخار الماء في الجو ، فالرابطة التي تقوم عليها الإشارة هي إذن رابطة طبيعية عامة ، أما رابطة التداعي فلا تدل إلا على علامة خاصة بشخصية جزئية ، وقد يقال : إن بعض الإشارات ليست مرتكزة على علاقة طبيعية بينها وبين الشيء الذي تدل عليه . مثال ذلك

أنت القطار ليس علة طبيعية لوجود النور الأحمر على الخط ، والفكرة ليست بالضرورية علة حدوث اللفظ ، إلا أن هذه الإشارات اصطلاحات متفق عليها ، فإذا اصطلحت أن تدل على مجيء القطار بالنور الأحمر ، أصبح هذا النور إشارة دالة على العلاقة الموجودة بينه وبين مجيء القطار ، وإذا اتفقنا أن نلبس اللون الأسود في أيام الحزن ، أصبح هذا اللون إشارة ذات معنى خاص .

فيمكننا أن نصصح تعريف الإشارة بقولنا : هي معلول مدرك بالحواس لعلّة غائبة غير مدركة ، أو غير ممكنة الإدراك .

وفي هذا التعريف شيء من الغموض أيضاً ، لأن الأسباب المتقدمة على الإشارة كثيرة ، وربما دلت الإشارة على البعيد منها ، وإن السبب المباشر لاحمرار الوجه هو تبدل الدورة الدموية لا الخجل ، وعلّة النور الأحمر هي حركة بعض الأسلاك الحديدية لا مجيء القطار ، فنحن كثيراً ما نترك العلة القريبة ونبحث عن السبب البعيد ، لعلاقته برغبتنا وإرادتنا . فالإشارة لا تدل على علاقات مادية مجردة ، بل تدل على أسباب مزودة بصورتنا وعواطفنا . والعلاقة الموجودة بين الإشارة والتي هي علاقة متصورة لا علاقة حقيقية .

ومن صفات الأشارات أنها تنطبق على جملة من التصورات المتشابهة ، وينحصر أثرها في استدعاء هذه التصورات ، فتصبح رموزاً . ويشترط في ذلك : (١) أن تكون الإشارة دالة على معنى خاص بها (إن صورة الرجل ليست إشارة دالة عليه) .

(٢) وأن تكون غير مرتبطة بالتصورات المتشابهة ارتباطاً خاصاً مختلفاً عن ارتباطها بغيره .

ويمكن تقسيم الاشارات بحسب الحواس إلى إشارات بصرية وإشارات سمعية وإشارات لمسية وغيرها ، إلا أن أكثر الاشارات سمعي أو بصري ، وإذا تذكرنا أن العلاقة بين الاشارة والشيء قد تكون طبيعية وقد تكون اصطلاحية ، أمكن تقسيم الاشارات كما يلي :

١ = بصرية : (الحركة والرجفان واللمعة والصفرة
 التي تصحب الهيجان)
 ٢ = سمعية : (صراخ اللذة والألم)

الاشارات الطبيعية

١ = بصرية : اللغة ، والاشارات البحرية ، ولغة الصم والبكم ، واشارات الخطوط الحديدية ، والتلفراف البصري وكتابة رموز الموسيقى والخط
 ٢ = سمعية (اللغة المحضة)

الاشارات الاصطلاحية

ويتم الانتقال من الاشارات البصرية الطبيعية إلى الاشارات البصرية الاصطلاحية (بالحركات التحليلية) أي بالحركات التي تدل على الأفكار لا على العواطف ، وهي منشورة عند الأمم الابتدائية . ويتم الانتقال من الاشارات السمعية الطبيعية إلى الاصطلاحية بالألفاظ التقليدية ، وأصوات التعجب والنداء وغيرها .

اللغة الطبيعية — اللغة الطبيعية هي الظواهر التي تصحب الهيجان والحركات التي ترافق الفكر .

يشتمل البحث في اللغة الطبيعية على مسألتين : ١) ما هي قوانين حدوث هذه الظواهر : ٢) وكيف تفهم معناها . وقد تكلمنا في مبحث الهيجان عن المسألة الأولى ، فلتكلم الآن عن الثانية .

كيف تفهم معنى الاشارات . — زعم بعض الفلاسفة (دونالك ستوارت ، وغارنيه ، وجوفروا) أن في الإنسان ملكة فطرية خاصة تؤهل هذه الاشارات الطبيعية ، وقد سموها ملكة اللغة أو ملكة التعبير ، وهي تدرك بالفطرة معنى الضحك والبكاء ودلائلها على الفرح والحزن كما يدرك العقل ارتباط المعلول بالعلل . ولكننا اذا تعمقنا في التحليل لم نجد حاجة الى القول بهذه الملكة الفطرية ، لأن الاشارة ليست في الأصل سوى حادثة بسيطة مرتبطة بحادثة بسيطة أخرى : فالبكاء في الأصل ليس اشارة الألم ، ولا يصبح كذلك الا بالتعلم والتجربة . واذا قيل ان الطفل يخاف من الوجه العبوس خوفاً فطرياً من غير تعلم ولا تجربة ، قلنا إن هذا الأمر غير بين الصدق ، فقد قطب (داوين) وجهه أمام ابنه ، — وله من العمر أربعة أشهر — فأحدث أمامه اشارات مخيفة وأصواتاً مرعبة ، ولكنه لم يوفق الى توليد الخوف في قلبه . قال تين :

« إننا نتعلم معنى الابهامة في أول زمان الطفولة . إن الابهامة الأم تدل على كل ما يجبه الطفل من رضاع ولعب وحركة وأنى ، أما نظرتها القاسية فتلازمة للحرمان والألم . »

فالطفل يتعلم بالتجربة بين الابهامة والأشياء الملائمة ، ويربط عبوس الوجه بالأشياء المشافية ، ثم يقلد هذه الحركات ويقتبها . وقد بينا في مبحث الهيجان ان تقليد بعض الحركات قد يولد في نفس المقلد جزءاً من الشعور المطابق لها . لأن الظواهر الجسدية ليست نتيجة للهيجان بل هي سبب من أسبابه وجزء من أجزائه المقوتة .

مذشأ اللغة

تختلف اللغات باختلاف الاشارات ، فمنها لغة اللمس ولغة البصر ولغة السمع ، أما لغة اللمس فهي لغة المصيان الصم البكم يستعملونها في الكتابة والقراءة ، وبكسبون بها جميع عناصر الثقافة . وأما لغة البصر فهي لغة الصم والبكم ، حتى إنها تمكن المتكلمين على نقل أفكارهم

ونمثيلها ، وكثيراً ما تدوب عن الكلام ونمحو بالممارسة ، حتى لقد ذكر لنا الموسيو (اني برون)^(١) ان هذه اللغة منتشرة في قبائل أوستواليا وأمريكا وإفريقية ، وأنهم - تعين الأفراد الذين لا يتكلمون لساناً واحداً على التفاهم فيما بينهم . وقد بين (ريبو) أثر هذه الإشارات التحليلية في تطور اللغة^(٢) ، وبين علماء النفس أنها صورة من صور التخاطب ، وهي أقدم من الكلام معينة له ، وإن لدراستها أثراً في إيضاح منشأ اللغة . وأما لغة

Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (p. 174 (١)
Suiv.)

(٢) لنذكر هذا المثال الذي استشهد به ريبو نقلاً عن العالم الألماني الدكتور فيشر (Fischer) « صادف هندية أمريكية فأسأله هل رأيت ست مراكبات يجرها ثيران وعلمها ستة سواق ثلاثة منهم مكسيكيون وثلاثة آيرون وفارس » فأومى اليه بالإشارات الآتية : أشار أولاً إلى الشخص وقصد (أنت) ثم أشار إلى عيني دلالة على (رأيت) ، ثم أمد أصابع يدي اليمنى وأصبعاً واحداً من يدي اليسرى وأعني بذلك (ستة) ثم أحدث دائرتين بضم الإبهام والسبابة في كل من يدي وأمد معصبي إلى الامام وأحركهما كحركة الدولار ، وأدل بذلك على (ثار كبة) ، ثم أضح يدي على جانبي رأسي ، دلالة على القرون إشارة إلى (الثيران) ثم أرفعت ثلاثة من أصابع يدي اليمنى وأضعتها على شفتي السفلى وأنزلها بالتدريج إلى صدري مشيراً إلى الحية وأعني بذلك (المكسيكيين) . ثم أرفعت ثلاثة أصابع أيضاً وأضمت يدي اليمنى على الجانب الأيسر من جيبتي مشيراً إلى الوجه الشاحب ، وأدل بذلك على الرجال البيض أسبغ (الأمريكيين) . ثم أرفعت أصبعاً واحداً وأضمت سبابة اليسر اليمنى بين السبابة والوسطى من اليد اليسرى وأتروك ودي حركة العدو مشيراً بذلك إلى الفارس . فيكون مجموع هذه الإشارات : « أنت ، رأيت ، ستة ، مراكبات ، ثيران ، ثلاثة مكسيكيين ، ثلاثة أمريكيين ، فارس ، لا يحتاج المرء إلى هذه الإشارات إلى زمان أطول من الزمان الضروري للكلام » .

Libet: Evolution des idées générales | p. 58-60 |

وقال سبنسر وجيدين : « يحظر على الأرواح في قبائل (الفارامونغا) أن يتكلمن ، وقد يدمر هذا الخطر اثني عشر شهراً ، فيحتاجين أثناء ذلك بلغة الإشارات » .

السمع ؛ فهي لغة الكلام ، وقد فضلها الإنسان على غيرها من اللغات
للأسباب الآتية :^(١)

- ١ - إن الاشارات تستعيد الأيدي فتعوق عن العمل أثناء التخطيب .
- ٢ - إن العين لا ترى الاشارات البصرية في الظلمة .
- ٣ - إن لغة الكلام أسرع من لغة الاشارات .
- ٤ - إن الاشارات تقليدية بالذات فلا تصح للدلالة على المعاني الجديدة بل تعبر
عن الصور المحسوسة والاشكال والحر كات .

فليس نطلب لغة الكلام على لغة البصر مصادفة واثباتاً ؛ بل هو نتيجة
لقانون تنازع البقاء وقوى الأصلاح . ولنتكلم الآن عن منشأ هذه اللغة :

آراء الفلاسفة في منشأ اللغة

لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في منشأ لغة الكلام وثقوتها على غيرها ،
ووضعوا لذلك نظريات كثيرة ، إلا أنه يمكن إرجاع هذه النظريات
إلى أربع :

- ١ - الكلام وحي إلهي : لقد علم الله الإنسان أسماء الأشياء
كلها^(٢) ، وهذا رأي (دو بونالد De Bonald) وغيره من الالهيين ،

ويجسد هذه اللغة فيفضلتها على لغة الكلام ، حتى إذا اجتمعن بالحي ساد السكوت
بينهن بالرغم من احتدام الحديث ، لأنهن يتخططن بأصابعهن وأيديهن وسواعدهن ،
وتألف هذه الاشارات من وضع اليد والكوع في أوضاع مختلفة متناهية ، فهن
يتكلمن بسرعة ، ومن الصعب تقليد حركاتهن .

- (١) قد يكون مبلغ الاشارة أبعد من مبلغ الصوت ، وحسن الاشارة باليد
وبالرأس من تمام حسن البيان باللسان ، وقد تكون الاشارة باليد وبالرأس كما
تكون بالعين ، وكثيراً ما تنوب عن اللفظ . الجاحظ : البيان والتبيين جزء

٢ - نظريات التوافق والاختراع - اللغة ناشئة عن التوافق . وهذا رأي ديموقريطس الذي رد عليه افلاطون في كتاب (كراتيل Cratylé) . ورأي (آدم سميث) أيضاً

٣ - نظرية الغريزة او الوحي الطبيعي . - وهي نظرية (ماكس مولر) و (رينان)

٤ - نظرية التطور التدريجي وهي تجعل نشوء اللغة تابعاً لنمو الفكر وتقدم الحياة الاجتماعية (وهينري ورومانس) .

وحجة أصحاب النظرية الأولى أن في لغة الكلام من الكمال ما يعجز الانسان عن إبداعه ، فالله قد خلق الانسان وبعده لغة الأصوات للتعبير عن أفكاره ، إلا أن فلاسفة العصر قد ردوا على رأي (دويونالد) في كيفية حدوث اللغة ، وقالوا : إن الله لم يهب اللغة للانسان كاملة ، لأن الطفل يتعلم الكلام شيئاً فشيئاً . ولو كانت ملكة اللغة كاملة لما احتاج الطفل الى التعلم ، فيرجع هذا الرأي إذن الى القول بوجود قوة خاصة أو غريزة لغوية ، وهذا عين ما جاء في النظرية الثانية .

وحجة أصحاب النظرية الثانية وأهمها أيضاً لان اختراع اللغة ليس كاختراع رموز الجبر ورموز الكيمياء . فالتوافق يقتضي تقدم العلم كما أن الاختراع يقتضي أن يكون الانسان قادراً بطبيعته على الكلام .

نظرية ماكس مولر :

أما نظرية ماكس مولر ورينان ، فهي أكل النظريات التي تولد اللغة من الغريزة وقد ساند إلى ذلك رأيه في أصل مواد اللغة . ان جميع اللغات تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام : ١ - اللغات الهندية الاوروبية (لغات الهند الشمالية ، ولغات السلاف ، والسكسونية ، واليونانية ، والملايكية ، واللغات المشتقة منها واللغات الجرمنية) ٢ - اللغات السامية (العربية والعبرانية

والكلدانية (٣ - واللغات التوراتية (الصينية ، والتبتية) فإذا حللنا اللغات الهندية الأوروبية وجدناها مركبة من ٥٠٠ مادة مشتركة ليس بينها وبين مدلولاتها صلة طبيعية فاما أن يقال ان هذه المواد وليدة الرمواط وهذا يقتضي تقدم العلم واما أن يقال أنها ناشئة عن غريزة ووحى طبيعي - وقد رد (ماكس مولر) الرأي الاول وأخذ بالرأي الثاني .

على أن البرهان على نظرية مولر لا يتم إلا إذا أثبتنا أن هذه المواد هي اللغة التي تكلمها الانسان الاول أيضا ، وهذا أمر بين الصدق عند (ماكس مولر) لأنه يرى مع غيوم شليغل (Guillaume Schlegel) ان اللغات تنقسم بنوع من القسمة أيضا الى ثلاثة أنواع : اللغات الوحيدة المقاطع كالصينية ولغات التلاصق كالتركية ولغات الاشتقاق كالعربية . ان لغات الاشتقاق ناشئة عن لغات التلاصق ، ولغات التلاصق ناشئة عن اللغات الوحيدة المقاطع . ويطلب أن نكون لغة الانسان الاول مؤلفة من الفاظ وحيدة المقاطع ، وربما كانت هذه المواد التي كشف عنها ماكس مولر بتحليل اللغات الهندية الأوروبية هي اللغة الإبتدائية أي لغة الانسان الأول .

يزعم علماء التطور أن وراء هذه المقاطع الأولية إشارات طبيعية وأصواتا تقليدية متقدمة على الالفاظ ، إلا أن ماكس مولر يرى أن هذه المواد الأولية بعيدة قلما عن تقليد اصوات الطبيعة وأصوات النداء .

قال ماكس مولر : ليست المواد التي كشفنا عنها بالتحليل الدقيق وجعلناها مقومة لأنواع اللغات المختلفة أصواتا مقلدة لأصوات الطبيعة ولا هي أصوات نداء بل هي مثل صوتية متولدة من قوة ملازمة للفكر البشري . ان في العالم الطبيعي قانونا كلياً يقرر ان كل مضروب يرن وان كل جوهري يحدث

صوتاً خاصاً به . . . والإنسان أيضاً يحدث أصواتاً . ففي حالته الأولى لم يكن قادراً على التعبير عن مدركاته بأصوات ثقائية وأصوات يدل بها كالحَيوان على إحساساته بل كان أيضاً ذا ملكة نمر بالألفاظ عن تصورات عقله . لم يدع الإنسان هذه الملكة بنفسه ، لأنها غريزة عقلية ، غريزة لا يقاومها شيء . . . »

مناقشة هذه النظرية . - ان نظرية (ماكس مولر) ضعيفة جداً .

١ - ان التعليل بالغريزة لا يوضح شيئاً بل يضم الى ظلمات البحث

شيء جديدة .

٢ - ان هذه النظرية مخالفة لمبادئ علم الاجتماع وعلم النفس .

لو كانت اللغة الابتدائية مؤلفة من ٥٠٠ أو ٤٠٠ لفظة أولية لكانت قدرة الانسان الاول على التجريد عظيمة جداً . وهذا مخالف لمبادئ علم النفس . ان لغات الامم الابتدائية مفعمة بالألفاظ المشخصة والكلمات الحسية ، وليس فيها لفظ يدل على معنى الحيوان أو النبات من غير أن يدل في الوقت نفسه على حال من أحواله .

ان مفردات هذه اللغات تدل في الغالب على صور الموجودات وادعائها وحرركاتها المختلفة . فهي فقيرة بالألفاظ المجردة وغنية بالألفاظ المشخصة . ان لغة الكفر تحتوي على ست صيغ الأمر والأوامر القمل في لغة الآلهة ثوث أربع مائة صورة هذا فضلاً عن الصور المركبة من الافعال المساعدة كما أن للمعارف في لغة (الكلامات) ثمانية أو عشرة أنواع .

قال الموسوي (لقي بروهل) :

يختلف الفعل المتعدي في لغة (المبرون) باختلاف الاشياء التي يقع عليها الفعل . ان فعل أكل مثلاً يختلف باختلاف أنواع المأكولات ويختلف الفعل أيضاً بحسب ما يكون الشيء حياً أو جامداً . فنقول رأى يختلف

باختلاف المراتب فلا تستعمل الفعل نفسه في قولك رأيت انساناً أو رأيت حجراً ، وإذا كان الشيء لك أو لغيرك اختلف الفعل أيضاً ، . . . ان عدد المترادفات في لغة الايبوت كبير جداً ، ففعل جرح يختلف بحسب ما يكون الجرح بين الانسان أو بين الحيوان ، بالمومي أو بالسيف أو بالسهم ، وفعل قاتل يختلف بحسب ما يناقش بالرج أو السهم أو اليد أو اللسان وبحسب ما يكون القتال بين زوجتي رجل واحد لتنازعان في سبيله .

قال ريبو في هذه اللغات الاولى :

« إن هذه اللغات ثقف عند أبسط المشابهات وتغمر عن الخوخ التعميم الواسع » يؤيد ذلك ما نجده فيها من الافعال والاسماء والصفات القريبة من الحس .

وقال ريبو أيضاً^(١) :

« ان في لغة اميركا الشمالية الفاظاً خاصة للدلالة على السديانة السوداء والبيضاء والحرارة وليس فيها كلمة واحدة للدلالة على معنى السنديان ولا لفظ يدل على معنى الشجر بصورة عامة . ان في لغة سكان البرازيل الاصليين الفاظاً مختلفة للدلالة على اقسام الجسد ولا لفظ فيها للدلالة على الجسد كله واكثر شعوب الانديانوسيا يستعملون الفاظاً مختلفة للدلالة على ذنب الكلب او ذنب الطير ولا لفظ عندهم للدلالة على الذنب بصورة عامة ، وكذلك لا لفظ في لغتهم للدلالة على معنى البقر العام مع أن فيها الفاظاً مختلفة للدلالة على البقرة الحمراء والبيضاء والسمراء ، فالاسماء المشخصة كثيرة ، أما الصفات فهي قليلة لانها تدل على معان مجردة . مثال ذلك ان التسمانيين « Tasmaniens » لا يسمون وصف الكيفيات الا بنسبتها الى الاشياء المحسوسة ، فاذا ارادوا وصف الصلاة قالوا كالخجر ، واذا وصفوا الطول

(١) Ribot: Evolution des idées générales, p. 110

قالوا كالساقى ، وإذا عدوا وضعوا العدد بعد المعدود كأن العدد حقة من صفات الشيء ، فهم لا يعرفون التعداد المجرد ولا يفصلون العدد عن المعدود فإذا أرادوا تعداد الأشياء قالوا قبحار عشرة رجال ، ودجاجات خمسة طيور بدلا من ان يقولوا عشرة قبحار وخميس دجاجات .

التبسيط : لذلك كله قال علماء اصول اللغة المعاصرون ان المواد التي كشفها (ماكس مولر) ليست لغة الإنسان الأول بل هي بقية لغة رائية قد انتقلت من طور الى آخر فلم تبلغ هذه الدرجة من التجريد الا بعد ان استبدلت الماهي المحسوسة والالفاظ المشخصة بمفاهيم عامة مجردة .

(١) نظرية التطور التدريجي . - إن نشوء اللغة تابع لنمو الفكر وتقدم الحياة الاجتماعية .

لقد تكاملت اللغة الطبيعية بالتدريب ، ويمكننا بيان تطورها التدريجي بملاحظة لغة الأطفال وكيفية انتقالهم من الأصوات الطبيعية الى الألفاظ .

١ - كيف يتعلم الطفل الإشارة الأولى . - إذا تألم الطفل بكى أو صرخ ، وصراخه هذا ناشئ عن تنبيه عصبي ، إلا أنه كلما بكى حملته أمه وداعبته ، فإذا تعود ذلك جمع بين صراخه ومداعبة أمه له ، وربط أحد هذين الأمرين بالآخر ، فكلما رغب أن يرى أمه صرخ وبكى من غير أن يكون صراخه ناشئاً عن ألم . اذن فصراخه هذا إشارة أولى يستعملها للدلالة على رغبته في رؤية أمه ، وقد بين « مين دوويران » أن هذه الأصوات الأولى هي المبدأ النفسي الذي نشأت عنه اللغة وإن صراخ الطفل يحتوي على حروف صوتية وحروف ساكنة . ثم إن الطفل يستعمل أيضاً لغة الاشارات البصرية ، فهو لا يقتصر على الأصوات في نقل شعوره الى غيره ، بل يضم الى هذه الأصوات

حركات مختلفة كحركة العينين والتم واليدين .

٢ - كيفية تقليد الطفل لأشارات غيره . - ان الأشارات التي يبدعها الطفل بنفسه على الطريقة السابقة قليلة جداً ، أما الأشارات التي يتعلمها من محيطه ويشرحها قبل ان يحدسها بنفسه فكثيرة . ويحتاج الطفل في تعلم هذه الأشارات الى جهد كبير يستمر زمناً طويلاً لانه لا يتعلمها الا اذا حفظ صورة الأشارات التي رآها وذكرى الاصوات التي سمعها وتعودها . ويستعين في تعلمه بالصور البصرية والصور السمعية والصور الحركية واللفظية ، فاذا فقدت إحدى هذه الصور فقدت اللغة المقابلة لها ونشأ عن فقدانها مرض العمى اللفظي أو الصمم اللفظي أو مرض الافازيا .

٣ - كيف ينتقل الطفل من الإشارة الى المعنى العام . - ان إشارات الطفل الأولى هي إشارات جزئية لا تنطبق الا على المقاصد الجزئية وهي شبيهة بلغة الحيوان . قال ويليم جيمس : ان كل إشارة عند الحيوان مقصورة على مدلولها الجزئي ، فلا تنحصر الى الدمن إشارة أخرى غيرها أو معنى آخر مشابهاً لها ، ولكن الطفل يرتقي من هذه الحالة المحدودة الى حالة أخرى أعم منها ، فيخترع إشارات تنطبق على كل شيء وترتقي على هذه الصورة من الإشارات الجزئية الى الإشارات العامة ، وليس بين هذه الإشارات العامة والفاظ اللغة الا خطوة واحدة .

تكوين اللغة

١ - تشكل بعض ألفاظ اللغة أولاً بتقليد أصوات النداء . ان أكثر اللغات يحتوي على أحرف نداء مثل يا وآ وأى وايا وهيا ء وهي مشابهة لأصوات الانسان الطبيعية مشابهة تامة .

٢ - وتشكل بعض الألفاظ أيضاً بتقليد أصوات الطبيعة مثال ذلك ان الرعد في اللغة اليونانية هو (ثرونيدي) وفي اللاتينية طونيطرو (Tonitru) وفي الفرنسية طونير Tonnerre وفي الألمانية دونر Donner وفي كلها تقليد لصوت الرعد الطبيعي . وأطفال جميع الامم يشيرون الى الكلب بتقليد نباحه والى الهر بتقليد موائه وهذا ما يسمى (Onomatopée)

واللغة العربية غنية بهذه الألفاظ فنقول : حفيف الأغصان وتقيق الضفادع وصهيل الخيل الخ . . وهي كلها مشابهة للأصوات الطبيعية كشابهة أفعال كسر وقطع وطحن ودق للأصوات الدالة عليها .

ثم ان للمماثلة تأثيراً عظيماً في تكوين الألفاظ لان تقليد أصوات النداء وأصوات الطبيعة لا يكفي للتزايد الألفاظ كلها ء فيوسع الفكر معنى بعض الأصوات بإطلاقها على الأشياء المتشابهة . وبهذا تكون الأشياء بعيدة متشابهة فان الفكر يكشف فيها شيئاً من التشابه . فقد ذكر (داروين) ان أحد الاطفال رأى البطة على سطح الغدير فأطلق عليه كلمة كواك (Quack) باللغة الانكليزية ثم رسم معنى هذه الكلمة فأطلقها على الغدير بنفسه ثم أطلقها أيضاً بالشداعي على غير ذلك من مجاري المياه وأنواع الطير التي لا عهد له بها من قبل وأطلقها أيضاً على سر نابوليون الذي رأى صورته على قطعة نقود فرنسية ء وهذا يدل على أن إدراك التشابه يسوق الفكر الى تعميم مدلول اللفظ وينقله من شيء الى آخر .

والهائلة كثيرة في الطبيعة فقد تكون بين الأشياء المحسوسة أو بين الأشياء المعنوية المجردة أو بين الأشياء المحسوسة والأشياء المجردة ، وهذا يجعل للكلمة الواحدة عدة معان وبوضع لنا كيفية اشتقاق الالفاظ بعضها من بعض مثال ذلك ان كلمة Coq باللغة الفرنسية هي تعاليد اصوت الديك الطيبي فاشتق الفكر منها Coquetterie, Coquet, Cocarde, Coquelicot وهي كلها تدل على معان مختلفة بينها تشابه بسيط لا يخفى على الناظر .

اختراع المصطلحات . — ثم اننا نخترع بعض الالفاظ الدلالة على المعاني الجديدة في العلم والأدب والصناعة والتجارة . ان المعاني الجديدة تستلزم الالفاظ الجديدة ، ويتم هذا الاختراع اما باحياء بعض الالفاظ القديمة واما باقتباس الالفاظ من اللغات الاجنبية . كاقتياس اللغات الفرنسية والالمانية والانكليزية وغيرها من اللغتين اللاتينية واليونانية ، واما بايجاد بعض الالفاظ الجديدة كما نخترع الرموز الجبرية والكيمائية . وأوضح هذه الالفاظ ما دل على المعاني المجردة البسيطة . ان انتقال اللفظ من لغة الى أخرى يدعو إلى تغييره وتبدله ، فالعرب قبلوا حرف ال P في ترجمتهم الى ف والانكليز لا يستطيعون ان يلفظوا حرف ال U كما يلفظه الفرنسيون ، كما أن الفرنسيين عاجزون عن لفظ حروف الخاء والحاء والعين والصاد .

الاصابات الباعثة على سرعة تطور اللغة أو تأخيرها . — تبدل الاشارات والالفاظ الطبيعية عند الانسان الابتدائي تبديلاً سريعاً . حتى ان الطفل لينير ألفاظه بلهجة بانتقاله من بلد الى آخر ، فاذا غاب والده وبات عند جده سنة أو سنين لا يخالف أحداً ، ألف لفظه لغة خاصة لا يفهمها والده منه ، وكثيراً ما يخترع الالفاظ في ألعابه من غير أن يعلم ايها أحد . كل ذلك يدل على ميل الى التجديد قوي ، الا ان هناك أسباباً

تؤخر هذا التطور : منها الميل الى التقليد والحاجة الى التفاهم . ان الناس لا يفهمون الا باللغة ، فكيف يبالغون الافهام اذا كانت الالفاظ في تبدل مستمر وكان لكل رجل اشارة خاصة به لا يفهمها غيره . ان الكتابة أيضاً تثبت الالفاظ وتحدد معانيها ، وأقصد (بالكتابة) الكتابة الصوتية والابجدية لا تصوير المعاني ورسمها بأشكال حسية .

ومما يعين على تثبيت الالفاظ المؤلفات الأدبية والعلمية ، لان في الاساليب الكتابية نماذج يقلدها المتعلمون . كما أن في العلم حدوداً وتعريفات تؤدي الى ثبوت اللفظ وبيان مدلوله ، وقد جمعت هذه الحدود وتعريفاتها في مختلف اللغات فدألف من جميعها لغات قومية ومعاجم لغوية ثابتة لا تتغير ألفاظها بتغير الاهواء بل بقانون وميزان وعلم .

التسمية . - وقصارى القول : إن لغة أسباباً طبيعية واجتماعية معاً .
الأسباب الطبيعية . - ترجع هذه الأسباب الى العاطلية المحركة والقوى الاتعالية ، ويكون للأفعال النفسية الشرطية أثر أيضاً في تولد الإشارات وقد بينا في مبحث الفيجان أن غلواهر الفيجان المقطعة هي إشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن حاجاته (ص ٢٢٢) ، فاللفظ قد تولد من الصراخ الطبيعي ، وقد تقدمت لغة الإشارات على لغة الالفاظ ، ولا معنى للإشارة إلا اذا استعمالها صاحبها عن معرفة وعلم بالعلاقة التي تربطها بالشار إليه ، فن الضروري إذن أن تجرد الإشارة من الشيء المشار إليه ، وأن تستقل عنه ، إلا أنها في هذا الدور الاتعالي تبقى ملازمة له غير مستقلة عنه .

الأسباب الاجتماعية . - تقلب البيئة الاجتماعية الأصوات الطبيعية والمحركات الجسدية الى إشارات حقيقية وتجعلها آلة صالحة لتبادل الافكار

قال فندريس M. Vendryès لقد تولدت اللغة داخل المجتمع من شعور الناس بمواجهتهم الى تبادل الافكار ، فاستعملوا الاشارة عند فقدان اللفظ والبصر عند فقدان الاشارة .

والهيئة الاجتماعية تؤثر في اللغة الطبيعية وتبدل ظواهر المحيطان فتجعل بعضها اصطلاحية ، انظر الى العلامات والذكرات الرمزية ، والقواعد التي اقراها المجتمع أنها لغة رمزية مضافة الى اللغة الطبيعية ، حتى لقد قال أحد علماء الاجتماع فكرة الرمز هي اجتماعية ودينية بالذات .

علاقة اللغة بالفكر

ما هي علاقة اللغة بالفكر :

(١) إن الفكر متقدم على اللغة . — لو كانت اللغة كما زعم دويونالد شرطاً من شرائط الفكر أي متقدمة عليه لأمكن التعبير عن كل فكرة ، إلا أننا كثيراً ما نشر بالافكار نقول في خاطرتنا من غير أن نوفق للتعبير عنها ، وقد قال أحدهم : إن الألفاظ هي ظروف المعاني ، والحق في ذلك أن اللغة هي نتيجة من نتائج الفكر المنطقي وشرط من شرائطه (دولاكروا : اللغة والفكر - ص ١٠٤) ، فالكلام والفكر يشعوان ويرتقيان معاً ، إلا أن كثرة المفردات تنبع كثرة المعاني ، ويكون تطور الألفاظ تابعاً لتطور الفكر .

إن وراء الفكر التأملية فيه صوراً من المعاني مستقلة عن الألفاظ ، حتى لقد بين علماء النفس أن عند الطفل تفكيراً غير لفظي وهو تفكير منعكس عن العمل فتوب الحركات والمعادن فيه عن المفاهيم .
ثم إن هناك فكراً تأملياً أو حدسياً يتقدم الشعور فيه على اللفظ ،

فالفكر إذن أوسع نطاقاً من اللغة ؛ ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها
باللغات مختلفة .

٢ - اللغة لا تعبر عن كل نواحي الفكر . - اللفظ واسطة لا تنقل
الأفكار من شخص الى آخر ؛ فهو إذن خارجي لا يدل إلا على الوجهة
الاجتماعية من الفكر ؛ أما الناحية العميقة منه فلا يعبر اللفظ عنها ؛
إذا قلت أنا سعيد لم تدرك من قلتي هذا معنى السعادة التي أشعر بها ؛
وأنت تقول أنك سعيد فهل تدرك كلانا معنى واحد السعادة ؛ نعم انتهى
قد أستعمل الحركات والاشارات مع اللفظ لا جميع شعوري كما يفعل
الخطيب عند تأثيره في سامعيه ولكنني بها أنفقت في ذلك اجد أنني لم
أعبر عن فكري تعبيراً تاماً . فأنا لا أعبر الا عن المفاهيم العلمية والمجردات
الرياضية الفارغة اما جوهر الفكرة الحقيقي فلا يسيل الى التعبير عنه .

٣ - ان تحليل الالفاظ لا يطلع العالم النفسي على حقيقة الفكر ؛
وهذا يدل على ان الفكر متصل والالفاظ منفصلة ؛ وكثيراً ما يخطئ علماء
النفس في انصارهم على تحليل الالفاظ ؛ لان اللفظ كما بينا لا يدل الا
على ناحية من نواحي الفكر وهي الناحية المشتركة بيننا وبين غيرنا .

٤ - مخالفة اللفظ للفكرة . - ان حكم المعاني خلاف حكم الالفاظ
لان المعاني مبسوطة الى غير غاية ومحددة الى غير نهاية ؛ واسماء المعاني
مقصورة محدودة ؛ ومحصلة محدودة (الجاحظ ؛ البيان والتبيين ؛ جزء ١
من ٦٨)

وتطور المعاني أسرع من تطور الالفاظ لان المعاني تتبدل بتبدل
الفكر ؛ وكثيراً ما يعتمد عن الالفاظ فيظن الانسان انه يفكر وهو في
الحقيقة لا يفكر بل يردد الالفاظ لا يفهم معناها . ويسمون هذه الحالة بالينائية

(نسبة الى البقاء) (Psittacisme) وكما أنه لا قيمة للورق النقدي الا بالنسبة الى الذهب المودع في المصرف، فكذلك لا قيمة للالفاظ الا بالنسبة الى المعاني المتصورة في ذهن .

تأثير اللغة في الفكر . - ان حياة الالفاظ تابعة لحياة المعاني ، وان كان اللفظ يؤثر في المعنى ، ولينين كيفية هذا التأثير .

١ . - ان الالفاظ تجعل المعاني واضحة بينة لانها آلة تحليل . - قلنا ان المعاني مبسوطة الى غير غاية وانها غير ثابتة ، فاذا أردنا التعبير عنها بالالفاظ ساقنا اللفظ الى تحليلها . قال (كوندراك) : « نحن لا نستطيع الكلام الا اذا فرقنا الفكر الى أجزائه المختلفة وعبرنا عنها واحداً واحداً والعبارة هي الآلة الوحيدة التي تعيننا على هذا التحليل » (المنطق القسم ٢ الفصل - ٧) ثم قال : ان اللغة طريقة ، والعمل لغة جيدة . وهذا القول الأخير لا يخلو من المبالغة لان اللغة هي جوهرة آلية من الصور المرتبطة بروابط الشداعي وان كانت قول حق اذا أريد منه بيان أن تكون الالفاظ غير مستقلة عن فاعلية الفكر .

٢ . - الالفاظ تثبت المعاني . - لا يمكن تثبيت مضمون المعاني الا بالالفاظ ، وقد شبه هاميلتون الالفاظ بالمعد الذي ينفذ العمال عند حفر النفق فكما ان المعد يثبت الرمل كذلك اللفظ يثبت المعنى قال : « ان أكثر المعاني شبيهة بالشرار ، لا تومض الا لتغيب ولا يمكن اظهارها وجمعها الا بالالفاظ » وقال ايضا : لا يستولي الجيش على البلاد الا باقامة الحصون . « ان الالفاظ هي حصون المعاني » .

والالفاظ تعين على انتقال المعاني من جيل الى جيل . قال وتني (Whitney) :

« لقد استعمل اسلافنا ملكاتهم الفكرية في الملاحظة والاستنتاج والتصنيف .
وفمن ثمرت نتائج أعمالهم عن طريق الألفاظ . ان المعاني جارية في قوالب جامدة »
ولكنه قد يتشأن تثبيت المعاني بعض المتعديرات :

١ - ان تثبيت المعاني في قوالب الألفاظ قد يقلبها الى (مقاميم
جامدة) وهذا يؤخر تقدم الفكر وارتقاءه .

٢ - قد يكون للألفاظ أثر في انتشار المذهب الوجودي ، لأنها
قوالب حية نسوق الفكر الى الاعتقاد ان المعاني المجردة موجودة خارج
العقل .

٣ - الألفاظ تسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها صفة منطقية :
اللفظة هي آلة التفاهم بين الناس ، وهي اجتماعية بالذات لأنها تجرد الفكر
من كل ما هو شخصي وانفعالي ، فتسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها
صفة منطقية ، وقد بين هنري برغسون أن وراء الألفاظ فكراً لا يمكن
التعبير عنه ، فاللغة لا تدرك هذه الناحية العميقة ، إلا أنها تجعل
الناحية التي تعبر عنها واضحة بينة .

اللغة الداخلية والفكر الرمزي . - لقد ما زجت اللغة فكر الإنسان
حتى صار لا يفكر الا بالألفاظ ، فلا يفكر الا اذا تكلم في داخله من
دون أن يشعر ، وتسمى هذه اللغة باللغة الداخلية .
وكثيراً ما ينقلب الفكر عنه الى الفاظ أو اشارات ورموز حتى لقد
سمى ليبنتز هذه الحالة بالفكر الأعمى أو الرمزي *Pensée aveugle ou Symbolique* . قال ليبنتز :

« يتفق لنا أحياناً = وخصوصاً في التحليل الطويل = أن لا ندرك
حقيقة الموضوع كله ، فنستبدل الانشاء برموز نهمل ايضاحها رغبة في

الاختصار وتحت تأثير تفكير يسمى بالتفكير العقل . . . وقد تكون هذه
الالفاظ غامضة المعاني وفاتنة الا انها تنوب في ذهني عن الافكار لان
ذاكرتي تشهد لي اني اعرف معانيها ، وان ايضاحها ليس الآن ضروريا
لأحكامي . وقد تعودت أن اسمي هذا الفكر بالفكر الأعمى أو الفكر
الرمزي ، وهو مستعمل في الجبر والحساب وفي كل مكان تقريبا .
إننا نستعمل ألفاظا كثيرة من غير أن يكون معناها حاضرا في
الذهن . انظر إلى كلمة لوغاريتما أو مشتق ، الا تستعملها أحيانا من غير أن
يكون مضمونها حاضرا في ذهنك ؟ ان هذا يسوق إلى البيانية التي
تكلمت عنها . لا فائدة للالفاظ إلا بالمعاني ، اذا كان اللفظ فارغا من
المعنى انقلب العقل إلى آلة ، والتفكير إلى عادة . فمن الضروري في
هذه الحالة أن يتجاوز العقل حجب الالفاظ ويستبدلها بالمعاني والامثلة
الحسية الدالة عليها .

١ - المصادر

- 1° - Darmesteter; La vie des mots (1887).
- 2° - Delacroix; Le langage et la pensée, Paris 1924.
- 3° - Dwelsh auvers, Traité 503-566.
- 4° - Egger, La parole intérieure (1881).
- 5° - Max Muller; Leçons sur la science du langage.
- 6° - Renan; L'origine du langage (1858).
- 7° - Saint- Paul; Le langage intérieure et les paraphrases 1904
- 8° - Vendrvés; Le langage.
- 9° - Weber ; De quelques Caractères de la pensée symbolique in. R. de Métaph. (1929).
- 10° - Whitney ; La vie du langage. (1880) .

٢ - تمارين ومناقشات شفهية

- ١ - ما هي اللغة الداخلية ؟
- ٢ - ناقش نظرية ماكس مولر في منشأ اللغة .
- ٣ - ما هو الفكر الرمزي ؟
- ٤ - الاشارات الطبيعية والاشارات الاصطلاحية .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - أثر الالفاظ في تكون المعاني العامة (الجزائر ١٩٢٦ و الاسكندرية ١٩٢٨)
- ٢ - هل يوجد فكر من دون ألفاظ (باريس ١٩٢٤ و دمن ١٩٢٧)
- ٣ - علاقة اللغة بالفكر (بوايه ١٩٢٥ و كلرمون ١٩٢٧)



الفصل الثاني عشر

الحكم

١ - وصف وتحليل

تعريف الحكم - عرفوا الحكم بقولهم هو إستناد امر إلى آخر إيجاباً أو سلباً وإدراك وقوع النسبة بين أمرين أو لاقوعها - وهذا التعريف ينطبق على الحكم المنطقي ، أما الحكم من الوجهة النفسية فقد عرفه (لالاند ^(١)) بقوله هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ويقبله إلى حقيقة .
فيمكننا إذن أن ندرس الحكم من الوجهة المنطقية أولاً ومن الوجهة النفسية ثانياً .

الحكم من الوجهة المنطقية - المنطقي يبحث في الحكم كما يجب أن يكون لا كما هو ، فيبين لنا ما هي شرائط الحكم الصحيح المطابق للحقيقة وما هي معادلته وكيف يمكن تبديلها - فهو يعني إذن بالأحكام الكاملة لا بالأحكام الناقصة . وينظر في الأحكام الصريحة لا في الأحكام الضمنية ، ويحلل العبارة فيجد فيها حدين أحدهما موضوع والآخر محمول والرابطة بين الحدين إما أن تكون ظاهرة كما في اللغة الفرنسية ، وإما أن تكون مقدرة كما في اللغة العربية - مثال ذلك : انك تقول بالفرنسية

(١) Vocabulaire technique et critique de la philosophie, art jugement.

La neige est blanche ونقول بالعربية الثلج أبيض . فالثلج موضوع
وابيض محمول والرابطة (est) مقدرة بينهما .

الحكم من الوجهة النفسية . — أما النفسي فإنه يبحث في الحكم كما
هو لا كما يجب أن يكون ، لأن الحكم عنده فعل من أفعال العقل يتبعه
كسائر الأفعال الأخرى من الطفولة الى من الرشد ويخضع لكثير من
العوامل ، فقد تغير عنه عبارة صريحة ، ولكنه يتقدم على العبارة فيحدد
ما تتضمنه من العناصر ، وكثيراً ما يكون غير صريح ، فلا تنظيم
التعبير عنه عبارة جملة كالحكم الذي يتضمنه قولك : الحوبنا أو البدار البدار
أو مهلاً أو الرحيل الرحيل ، أو حكم الاستاذ على التلميذ بلفظ جيد ،
أو حكم الشاري على سلعة البائع بلفظ باعظ . فليس الحكم في هذه الأمثلة
عبارة عن استناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً ، بل هو قرار ذهني يثبت به العقل
مضمون الاعتقاد أو هو كما قلنا أولاً ادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها .

تصنيف الاحكام . — ان أكثر الفلاسفة يصنفون الاحكام من الوجهة
المنطقية لا من الوجهة النفسية .

١ — التصنيف المنطقي القديم . — للمنطقي يصنف الأحكام بحسب
الكية والكيفية . فالأحكام تنقسم عنده من حيث الكية الى كلية وجزئية
ومن حيث الكيفية الى موجبة وسالبة ، فينتج من ذلك أربعة أنواع : أولاً
الكلية الموجبة (١) كما في قولك كل انسان فان . وثانياً الكلية السالبة
(٢) كما في قولك ليس ولا واحد من الناس بكامل . وثالثاً الجزئية
الموجبة (٣) كما في قولك بعض الناس طيب . وأخيراً الجزئية السالبة
(٤) كما في قولك ليس بعض الناس طيباً .

٢ — تصنيف (كانت) . — و (كانت) صنف الاحكام كما صنف

مقولات العقل مستنداً بـفـ تصنيفه الى أربعة أمور : الكمية ، الكيفية ،
الإضافة ، المادة .

- ١- الاحكام تنقسم بحسب الكمية Quantité الى ثلاثة أنواع : ١- الكمية
Universel وهي الأحكام التي ينطبق فيها الاستناد على شمول الموضوع
كله كقولك : كل إنسان فان ، ولا شيء من الكذب بواجب .
٢- والجزئية Particuliers وهي الأحكام التي ينطبق فيها الاستناد على
جزء من شمول الموضوع كقولك : بعض الناس طيب ، وليس بعض
السوربين متعلماً .

٣- المخصوصة أو المفردة Singuliers وهي الأحكام التي يكون فيها
الموضوع شخصاً مفرداً واحداً بالعدد كقولك :سقراط حكيم ، ولا فرق
بين هذه الأحكام والأحكام الكمية من حيث انطباق الاستناد على شمول
الموضوع كله .

وتنقسم الاحكام من حيث الكيفية Qualité الى ثلاثة أقسام أيضاً :

- ١- الموجبة Affirmatifs (الحكمي معيد) ٢- والسالية Négatifs (المعادن
لا تنفـس) ٣- وغير المعينة كقولك (ليست النفس ثانية) أي انت
النفس قد تكون كل شيء ، لكنها ليست ثانية .

وتنقسم الأحكام من حيث الإضافة Relation الى ثلاثة أقسام أيضاً : ١- المطلقة
Catégoriques وهي التي لا يخضع الاستناد فيها الى شرط أو فرض ٢- الشرطية
Hypothitiques كقولك : إذا كان الجو معتدلاً خرجت ٣- الشرطية
Disjonctifs كقولك : إما أن يأتي وإما أن لا يأتي .

وتنقسم الاحكام بحسب المادة Modalité الى ثلاثة أقسام : الوجودية Assertoriques

وهي الاحكام التي لا ضرورة حقيقية فيها ، كقولنا صادق : هذا الشتاء بارد
أي بلا ضرورة حقيقية . والضرورية Apodictiques وهي التي تشمل على

ضرورة منطقية ، كقولك : الكيتان المساويتان لكية ثلاثة متساويتان . والمهمكة
 Problématiques وهي التي لا امتناع فيها ، بل تدل على امكان محض ،
 ومعنى الامكان أن يكون الحكم غير ضروري في نفسه .

الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية . — ونقسم الاحكام عند
 (كانت) بوجه آخر من القسمة إلى تحليلية و تركيبية . فالتحليلية هي
 التي يكون المحمول فيها داخلا فيما يتضمنه الموضوع من الصفات بحيث
 يمكن استخراج منه بالتحليل . كقولك الاجسام ممدكة ، (إن معنى
 المكان داخل في معنى الجسم) والتركيبية هي التي يضم فيها المحلول شيئا
 جديداً إلى معنى الموضوع كقولك هذا الجدار ابيض (إن معنى البياض
 ليس داخلا في معنى الجدار) . إن الاحكام التركيبية مستندة إلى
 التجربة ولكن (كانت) حاول أن يثبت أن بعض هذه الاحكام عقلي
 متقدم على التجربة ، ومنه إلى بيان ذلك في ما بعد الطبيعة .

٠٢ — تصنيف الاحكام من الوجهة النفسية . — قلنا إن النفسي يبحث
 في الحكم من حيث هو أصل بمعنى لا من حيث هو قضية منطقية ، ونقسم
 الاحكام عنده إلى الانواع الآتية :

٠١ . الأحكام الصريحة والأحكام الضمنية . — الحكم عند المنطقي
 قضية ذات حدين وواحدة ، أما عند النفسي فقد يكون ضميميا كما بينا في قولنا
 الهويتا أو قولنا جيد وباهظ . وقد يكون الحكم صامتا *Jugement silencieux* .
 أما الاحكام الصريحة فقد تستند إلى الحس والشهادة كما في قولك : رأيت
 شرطيا يجر رجلا إلى المختبر لانه قد تستند إلى ملاحظات نفسية كما في قولك اني حزين
 وقد تتألف من معان مجردة كقولك الشجاعة فضيلة . وأما الاحكام الصامتة
 فهي أعمال نفسية لا تعبر عنها بلفظ أو عبارة . مثال ذلك : أصادف

حفرة في الطريق فافكر في اجتيازها ثم انقز من فوقها من غير أن أتكم .
 إن هذا الفعل مصحوب بحكم صامت لانه ليس فعلا منعكسا لا اراديا .
 فانا قد ادركت الحفرة وقدرت عمقها وعرضها وقايست بيني وبينها ،
 فصكت أتي قادر على اجتيازها . مثال آخر : إني أحسب سيف لينة
 (اليلاردو) قوة الدفع وأعين جهة الحركة من غير أن أتكم . إن
 هذه الافعال تشمل على أحكام صامتة لانها تقتضي مطابقة الفعل للشيء
 المدرك .

ب . - الاحكام المتقدمة على التجربة والاحكام المستتيدة اليها . -
 ان الاحكام الاولى تحليلية والثانية تركيبية . مثال ذلك : أتي أحكم أنت
 القطر ضعف الشعاع من غير أن استند إلى التجربة بل استنبط ذلك
 من تعريف القطر نفسه ولكني لا أستطيع أن أعكم أنت هذا التاميز
 مجتهد الا إذا شاعدت أعماله .

ج . - أحكام الوجود وأحكام القيم . - إن أحكام الوجود تنبع
 عن النسبة الواقعة بين أمرين كما هي من غير تقدير ولا تفضيل فإذا قلت
 كان وطل الخبز في دمشق أثناء الحرب العامة بثلاثين قرشا ، كان حركك
 حكم وجود ، ولكنك إذا قلت كان ثمن الخبز أثناء الحرب العامة بأعطا
 في دمشق كان حركك حكم قيمة ، لانك تقدر ثمن الشيء بالنسبة إلى
 قيمة مثلي . (راجع ص - ٢٧)

بعض الاحكام يتقدم على المفهوم . - قد يتبادر إلى الذهن أن تصور
 المعاني يتقدم دائما على الاحكام . الا أننا قد بينا في مبحث التجريد
 والتصميم ان المفهوم تفسعا وشمو لا وان كلا من هذين الاسمين يقتضي جملة

من الأحكام . فالحكم عند النفسي أبسط من المفهوم مع أنه عند المنطقي أكثر منه تركيباً .

الفرق بين الحكم والشعور . - نعم إن الإنسان قد يشعر من غير أن يحكم ، ولكن هذا الشعور غامض مبهم . قال روبنس^(١) : انظر الى سائحين في قطار ، انهما صامتان ، كل منهما يتبع بعينه المشهد المتحرك الذي يجري امامه من دون انقطاع ولكن اذا كان الاول تمياً مستغرقاً غير شاعش يجمال منظر الطريق ، رأى من غير أنت يبصر ، فتطبيع الرسوم على شبكته العينية على غط واحد مبهم غامضة كما تتتابع قوقعة القطار على أذنه . واذا كان الثاني فناناً أو عالماً أو سائحاً بسيطاً راقب ولاحظ وميز في هذا المشهد بعض الصفات من بعض فيعجب لاتساق الخطوط والالوان أو أنواع الصخور أو بضع تصميماً لرحلته ، واذا كان ميالاً الى اظهار ما يفسه ترجم عن شعوره بالاشارات وأصوات التعجب والبيارات ، وقد يميل أيضاً الى تدوين ذكرياته ليكتب في دفتره بعض الخاطرات . فالأول قد شعر شعوراً غامضاً مبهماً ، والثاني قد حكم ونصور ، فالحكم هو - إذن اول الاحوال الذكورية التي تتلو الاحساس ، وهو ملازم للشعور الواضح ، أي انه موجود في الإدراك كما هو موجود في التعبير والتعجب والتعجب .

مسألتان . - إن النفسي يدرس في الحكم مسألتين الأولى هي حقيقة الحكم والثانية هي مسألة الاعتقاد . فالمسألة الأولى تبين لنا ما هي العناصر التي يتكون منها الحكم والثانية تبين لنا كيف يحصل الاعتقاد ، إن

(١) Ruysen : Essai sur l'évolution psychologique du jugement p.39-40

الاعتقاد أن وقوع النسبة بين أمرين أو لافئوعها صحيح . ولنبحث أولاً في حقيقة الحكم .

٢ - حقيقة الحكم

الحكم عند التجريبيين تركيب آلي . يعتقد إلى الإحساس أو تداعي الأفكار نظرية كوندياك . - زعم كوندياك أن الحكم إحساس مضاعف ودليله على ذلك أننا إذا قلنا : الثلج بارد ، جمعنا إحساسنا بالثلج إلى إحساسنا بالبرودة .

إن هذه النظرية ضعيفة للأسباب الآتية :

- ١ - أن الحكم لا يتألف من الأمور الحسية فقط بل يجمع أيضاً بين الأمور المجردة .
- ٢ - قد نجتمع في الحكم بين إحساس حاضِر وذاكِرى إحساس غائب مثال ذلك : إن هذه القرية التي أراها مشابهة للقرية التي زرتها في العام الماضي .

٣ - قد يوجد في الذهن احساسات مختلفة في وقت واحد من غير أن يتولد من وجودها معاً نسبة .

٤ - لو كان الحكم مؤلفاً من إحساسين فقط لما أخطأ الإنسان في حكمه . قال جان جاك روسو : « لو كان الحكم بوجود النسبة احساساً وكان شيئاً عن الشيء نفسه فقط لما أخطأنا بأحكامنا أبداً ، لأنه لا خطأ سيف شعور الإنسان بما يحس » (١) . الخطأ ليس في الإحساس بل هو في القياس ، والقياس إنما يتم بعمل العقل .

(1) Rousseau, Émile, livre IV (Profession de foi du Vicaire Savoyard)

نظرية التداعي . — إن نظرية التداعي لا تختلف كثيراً عن نظرية كوندريك . فقد زعموا أن الحكم دائماً يتم بالجمع بين الصور النفسية وترتيبها تركيبياً آلياً . فالحكم هو تركيب المعاني ورابطة التركيب هي تداعي الأفكار . قال (استورث ميل) : إن الأحكام لا تدل على وقوع النسبة بين مفهومين ، بل تدل على وقوعهما بين شيئين محسوسين ، فإذا قلت الشئ أبيض لم يدل قولي على أن الأبيض جنس وأن الشئ نوع داخل فيه ، ولا على أن الأبيض محمول على الشئ ، بل دل على ميل القوي إلى الجمع بين الشئ والأبيض تحت تفسير وروبط التجربة ، فأنا قد جمعت الشئ إلى الأبيض برابطة الاقتران ، فإذا تصورت أحدهما مات إلى تصور الثاني .

مناقشة . — قد تشابه نتائج الأحكام ونتائج تداعي الأفكار فلوطن المرء أن هذا التشابه الظاهر يدل على تشابه حقيقي ، أن بعض أفعال الحيوان مشابهة لأفعال الإنسان ، ولكن الحيوان لا يفكر إلا بالتداعي ، فكما أن الكلب لا يهرب من العصا إلا لأن صورة العصا مقارنة في شعوره بصورة الألم ، كذلك الإنسان لا يهرب من الذبذبة الموقدة إلا لشعوره بالخطر . فالترجيح بحسب الظاهر واحدة ، وكثيراً ما تكون أفعال الإنسان مشابهة في الظاهر والباطن معاً لأفعال الحيوان ، فبعض من غير حكم ولا تفكير حتى لقد قال لينين : « إننا في ثلاثة أرباع أعمالنا نشبهون بالآلة »

ولكن هل يدل هذا التشابه الظاهر بين نتائج الحكم ونتائج تداعي الأفكار ، على أن كلا من هذين الأمرين التفسيري هو عين الآخر ؟ إن تداعي الأفكار هو ارتباط آلي بين الصور خاضع للاقتران والمثابرة ، أما الحكم فهو انتخاب عقلي لأحدى هذه الصور المتشابهة وإستنادها إلى غيرها

من الصور الموافقة . مثال ذلك : ان معنى الحوت يوفق في ذهني سلسلة من المعاني والصور المرتبطة برابطي الافتراض والمثالية : كالسمك ، والدون والقبيل ، والبحر ، وتنحرف الحيوانات ، وغير ذلك . ولكنني حينئذ أؤلف حكماً ، بحسب الحاجة الماضية ، لا أسند هذه المعاني كلها الى معنى الحوت بل أختار منها معنى واحداً وأقول مثلاً : الحوت لون . وهذا يؤيد قولنا ان الحكم هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد وينقله الى حقيقة . قال (رويسن) : « لقد أصاب استوارت مبل سيفه قوله : انما قد ندرك الأشياء بالتداعي على صورة وقد نعتقد ما على وجه آخر . فقد ثبتت المادة حركة الشمس حول الارض في خيالنا ، ولكن هذه المادة لا تتحرك من الاعتقاد أن الارض تدور حول الشمس . ليس تداعي الافكار إلا سلسلة شخصية محضة خاضعة لمصادفات التجارب اليومية وللتجولات التذكارية والخيال . ان سلسلة التصورات في تداعي الافكار تجري كما تجري الصور في الاحلام ، ولكن الحكم هو وقوف في جريان هذه السلسلة » (١) . فإذا قلت : الحوت لونه طردت من ذهني جميع الصور الاخرى المرافقة لصورة الحوت ، وثبتت معنى واحداً ، وقد نقيل في الوقت نفسه صوراً أخرى مشابهة للحوت ولكن الحكم شيء والخيال شيء آخر .

ينتج من ذلك أن حالة الذهن في الحكم تختلف تماماً عن حالته في تداعي الافكار والاحلام . ان الافكار تتسلسل في التداعي كما تتعاقب الصور في الاحلام ، فلا يحكم العقل في تسلسلها ولا رابط يبين اتجاهاها ، بل انها تظهر وتغيب من غير أن يكون لي فيها اختيار .

وقد فرق العلماء بين تداعي الافكار وارتباط الافكار (٢) فقالوا ان

Ruyssen, op. cit. p. 41-42 (1)

(٢) راجع ص ٤١٩ -

التداعي آلي ، والارتباط منطقي ، وإن العقل يكون في الأول متفعلاً وفي الثاني فاعلاً . أما أثر التداعي في الحكم أي أثر هذا التسلسل الآلي في الارتباط المنطقي فهو أن تداعي الأفكار بهي ' للعقل عناصر الحكم فينتخب من بينها صفة نصائح للاستناد . فالحكم هو فعل نفسي عال يستعين بتداعي الأفكار في إيجاد عناصر الاستناد ولكنه لا يدخل في روابطه المنطقية إلى التسليم الآلي والتسلسل المنطقي .

الحكم هو تحليل وتركيب . - ليس الحكم كما زعم فلاسفة التداعي تركيباً فقط ، بل هو تركيب وتحليل معاً . إننا لا ندرك المحمول والموضوع منفصلين بل ندركهما في أول الأمر متحدتين . نعم إن المنطقي يؤول الجمل من الألفاظ والعبارات من الحدود ، ولكن هذا التركيب المنطقي لا ينطبق على حقيقة الفعل النفسي .

أنظر إلى الطفل ، أنه لا يفرق بين المحمول والموضوع ، ولا بين الصفة والموصوف ، بل ياتي على الأشياء نظرة تركيبية مبهمة . وكثيراً ما يستعمل لفظاً واحداً للدلالة على الحكم كقوله (سخن) عن الحليب الحار أو عن احتراق لسانه به . إذن فالحكم ليس مركباً عند الطفل من حدين منفصلين .

وهذا يدل على أن أحكامنا الأولى ليست واضحة الحدود ، بل غامضة . فنحن لا ندرك وقوع النسبة بين أمرين إدراكاً واضحاً بل نشعر بها شعوراً غامضاً ثم نخلطها إلى عناصرها ، فالحكم في نظر المنطقي تركيب ، ولكنه في نظر النفسي تحليل . ولين ذلك ببعض الأمثلة :

المثال الأول : لننظر أولاً إلى حكم مؤلف من مدركات حسية كقولنا الثلج أبيض . إن هذا الحكم لا يكون تركيباً إلا إذا تصورنا

الثلج منفصلاً عن الأبيض ، وإكثنا في الواقع لا تصور أحد هذين
 المقومين منفصلاً عن الآخر ، بل تصورهما معاً . - هب أني صعدت على
 جبل مستور بالثلج . إن الثلج الذي أراه أمامي كثير الصفات فهو أبيض
 وبارد وقاع الخ . . . لو جردته من صفاته هذه لما كان ثلجاً . فأننا لا
 أدرك معنى الثلج منفصلاً عن صفاته هذه بل أدركها كلها إدراكاً
 حديسياً واحداً غير منقسم ولو أدركت معنى الثلج منفصلاً عن معنى البياض
 لما جمعت بينهما في حكم مطلق ، كما في قولي الثلج أبيض ، ولا كثيف
 بحكم إمكاني كقولي من الممكن أن يكون الثلج أبيض . فهذا الحكم
 المطلق يدل إذن على أن إدراكي للثلج إنما هو إدراك حديسي ، لا تفرق
 فيه الصفات بل لتجسم بعضها فوق بعض بصورة مبهمة .

المثال الثاني : ولنتظر الآن إلى حكم مؤلف من مدركات عقلية
 مجردة كقولنا : العدالة فضيلة . إن هذا الحكم لا يمكن أن يكون
 تركيبياً إلا إذا تصورنا كلاً من الحدين منفصلاً عن الآخر ، وإلكني
 حينما أقول العدالة فضيلة لا أقصور العدالة منفصلة عن الفضيلة بل أتصورهما
 معاً . وكيف أستطيع أن أقصور العدالة مجردة من كل صفة . ليست
 هذه العدالة مجردة إلا لفظاً فارغاً من المعنى ، أما العدالة التي أدركها
 فتتضمن كثيراً من الصفات فهي فضيلة وهي فادرة وهي أساس الملك
 الخ . . فأننا أقصور هذا المجموع كله قبل تصور الأجزاء وإلكن تصوري
 له مبهم غامض لا يتضح إلا بالتحليل فانزع منه صفة من الصفات ثم أجمعها
 محمولاً وأسندها إلى الموضوع وأقول : العدالة فضيلة .

ينبغي من ذلك كله أن الحكم هو تحليل بين تركيبين ، فمنع أدرك
 الأشياء بالحدس إدراكاً تركيبياً مبهماً ثم نرجعها بالتحليل إلى عناصر

مختلفة ، ثم نحدد بعض هذه العناصر إلى بعض ونؤلف منها حكماً . فما هي العوامل التي تعين على هذا التحليل ؟ هناك مسألتان .

١ - كيف نحزي هذا المجموع المهم إلى محمول وموضوع ؟

لنرجع إلى الأمثلة التي قدمناها ، إنني أشعر وأنا أنقطع الثلج بالبرودة والبياض والنعومة وجهر العيون من لمعان الشمس وطعنة حوافر الخيل وغير ذلك من الإحساسات المشبكية ، فأية صفة من هذه الصفات أجعلها موضوعاً ، وأياً أجعله محمولاً ؟ . كيف يمكنني أن أفرق بينهما فأجعل بعضهما ثابتاً والآخر متحولاً . ان انتخاب الموضوع يرجع بنا إلى تصور الشيء الخارجي (ص - ٣٥٧) أما تصور المحمول فيتم بالإحساسات الأخرى التي لم أدخلها في تصور الموضوع . وتصور الشيء الخارجي في مثالنا هذا هو تصور معنى الثلج . فكيف أكون معنى الثلج ؟ إنني أفسر الصفات التي أحس بها إلى قسمين أحدهما ثابت والآخر متحول فأؤلف معنى الثلج من الصفات الثابتة وأجعل موضوعاً ثم أخخذ إحدى الصفات المتحولة وأجعلها محمولاً . قد يكون الثلج دسماً أو صلباً ، نظيفاً أو دسماً ، مبعثراً أو متراكماً ، وقد يتغير حجمه ويتبدل شكله ولونه من غير أن يتقلب إلى شيء آخر بل يبقى هو ذاته ، فالصفات المتحولة هي أعراض لا يؤثر تبدلها في حقيقة الشيء ، أما الصفات الثابتة كالامتداد والوزن والكتلة وغيرها فهي التي يتألف منها الجوهر ، فنحن نجعل هذا الثابت موضوعاً للحكم ونجعل المتحول من الصفات محمولاً .

ينتج من ذلك أن الحكم هو تحليلي نفرق به المركبات النفسية المبهمة إلى عناصر ثابتة ومتحولة ، فنجعل الثابت منها موضوعاً والمتحول محمولاً .

٣ . - كيف ننتخب المعمول ونفضله على سائر الصفات المتحولة ؟

إن صفات الشالج المتحولة كثيرة ، فكيف فرقت بينهما . لماذا قلت الشالج أبيض بدلاً من أن أقول الشالج بارد ، الشالج ناعم الخ . ؟ إن لما غلبنا الحاضرة أثراً في هذا الانتخاب ، كما أن القانون الاهتمام عملاً في هذا التحليل ، والعلاقات التي تنبئ اليها هي العلاقات المذكورة على منافعنا المتصلة بأعمالنا . لذلك قال الحكماء : إن كل حكم يدل على علاقة بيننا وبين الأشياء ، فهو يثبت وجود العقل ، ويقرر وجود الشيء ، ومطابقته لحكم العقل ، ويقرر أيضاً أن العلاقة التي تشمل عليها الحكم كلمة مطلقة . فقولك مفراط حكم يشمل على ثلاثة تصديقات : ١ - تصديق وجودك ٢ - تصديقك أن حكم العقل مطابق للحقيقة الذي ٣ - تصديقك أن كل إنسان يحكم بما حكمت به .

وأقوى هذه التصديقات دلالة على حقيقة الحكم التصديق الأول لأنه يقاب العلاقة التي بين الموضوع والمحمول إلى علاقة بيننا وبين الأشياء .

وهذا يدل أيضاً على أن لقوة الحكم علاقة مباشرة بالعمل والحياة ، ولا غرر فإن الشعور هو واسطة الدفاع عن الجسد ، وسلاح في معترك الحياة ، وعامل من عوامل المؤلفة .

ومن مصلحة الإنسان في الدفاع عن نفسه أن يرجع المركب إلى البسيط أي أن يرد هذه الاحساسات المتشعبة التي تخبط به إلى علاقات بسيطة ، ويشود أقطاراً من العقل أقل اختلافاً من ضروب الحس ، فلا تعجب للعقل إذا حال مسائل التجريد المتحولة ، وكشف بتحليله هذا عن العلاقات الثابتة الصالحة للعمل . قال (رويسن) : إن الطفل الذكي يجد بده إلى كل

سائل أبيض يحكم على طريقته وبعورة عضلية حركية بوجود المشابهة .
 والسحاب الذي يقفز من شجرة الى أخرى يقدر المسافة بنفس الطريقة .
 ان هذه الاحكام الادلى شبيهة بالمعادن الحركية ، إنها تجمع بين عناصر
 العادة ومضارها . فمن محاسنها أنها تسهل العمل وتجعله مريباً . ومن مضارها
 انها تدعونا الى الرضى بالطرق التقريبية والخلل السطحية . ولكننا اذا أردنا
 أن نكون عماداً مطابقاً كل المطابقة للأشياء اصلحنا مفاهيمنا العامة وأعدنا
 النظر فيها وأوضحناها بزمنا بعض الصفات اليها . هكذا يتكون الحكم
 من الموضوع ، المحمول ، فال موضوع يشمل على العلاقات العامة الثابتة ،
 والمحمول يدل على الصفات المتغيرة . وغاية كل حكم ان يجعل المفهوم
 متفقاً مع الحاضر الذي نحن فيه . لعلنا قولنا : هذه الساعة من ذهب .
 ان مفهوم الساعة يشمل بالقوة على أحكام عديدة (ص ٥٠٢) ولكن
 هذه الاحكام الممكنة لا تمر من القوة الى الفعل الا تحت تأثير الحاجة ،
 فانا اذا أردت أن أبيع الساعة قلت أمام الشاري هذه الساعة من ذهب
 ترغيباً في شرائها ، فانحمل بوضع الموضوع المهم ويجعله بيتاً . والمفهوم
 نفسه حكم ، أو هو إمكان عدد غير معين من الاحكام ولكن هذا الحكم
 مهم قائم على عكس الحكم المؤلف من الموضوع والمحمول ، فهو أثبت
 من المفهوم وأكثر منه وضوحاً .

وقصارى القول ان الحكم هو تحليل لمسلات الحس المبهمة خاضع
 لقوية الحياة والعادات السابقة والحاجات الحاضرة ، غايته التوافق علانية عامة
 كائنة بيننا وبين الاشياء لا بين الموضوع والمحمول .

٣ - مسألة الاعتقاد

إن كل تصديق يقتضي وثوق الذهن بما يظهر له صحيحاً أو قريباً

من الحقيقة والاعتقاد ملازم للحكم . وقد فرقوا بينهما بقولهم أن الحكم هو فعل العقل الذي يدرك به وقوع النسبة بين أمرين أو عدم وقوعها وأن الاعتقاد هو الحالة النفسية التي تعقب الحكم وتقلبه بالتكرار الى عادة .

فإذا كان الوثوق فائماً وكانت أسباب التصديق بلا مخالف صحيحة الاعتقاد يقيناً ، وإذا كانت أسباب التصديق أقوى من الأسباب المخالفة صحي الوثوق اعتقاداً أو رأياً ، وإذا كانت أسباب التصديق مساوية للأسباب المخالفة حصل التشكك . فالاعتقاد إذن هو الحكم الجازم المقابل للتشكك لا بل هو وسط بين الشك واليقين .

١ - أسباب الاعتقاد

الاعتقاد أسباب حيوية ونفسية واجتماعية .

الاسباب الحيوية . - لقد بينا أن الحكم خاضع لغريزة الحياة وقادراً أن أحكامنا الأولى هي على مثال العادات الحركية وأن مصلحة الإنسان في التخلص عن نفسه تعودته أنماطاً من الفعل هي أقل اختلافاً من ضروب الخس . ونقول الآن أيضاً إن بين قوة الحكم وقوة الفعل قرابة وثيقة ، وهذا يؤيد ما قلناه عن وظيفة الشعور فقد ذكرنا أن الشعور هو سلاح الجسد في معترك الحياة وأنه واسطة من وسائل الدفاع وعنصر من عناصر المواءمة . فلا غرو إذا كان الاعتقاد مبنياً على الحاجة والعمل معاً ، أن الأفكار التي تصدقها هي الأفكار الناجحة والأفكار التي نكذبها هي الأفكار الخاسرة ، فالعمل هو ميزان الاعتقاد ، ومواءمة البيئة هي مقياس صحة العمل . قال (الفرد بيته) ^(١) : « يقولون إن الحكم الانحيازي شبيه بالحركة التي تحدثها حينما نقول نعم ، أما نحن فنقول انه عين تلك

(1) Année psychologique. t. XVII, 1911, p. 31

الحركة المضمرة التي نحفظها ونحجبها في داخلنا بدلاً من أن نحدثها برأسنا أو يدينا « فلا فرق إذن بين الحكم والحركة ولا بين الاعتقاد والعمل » .

ورأى (الفرد بينيه) هذا لا يخلو من المبالغة . نعم إن الأوضاع البدئية هي أوائل الحكم والاعتقاد ، ولكن الاعتقاد الحقيقي لا يقتصر على إحداث الأوضاع فقط بل يقتضي شعور الإنسان بعمله أيضاً .

فخير لنا أن نقول إن الاعتقاد يتغذى بالعمل والحياة ، وأن التصور يتقلب بطبيعته إلى فعل ، وإن الإيمان الذي لا يفعل ، قد يكون صادقاً ، ولكن لا يثبت أن يصاب بالفتور والموت . فالاعتقاد غير مفارق إذن لظواهره الخارجية .

الاسباب النفسية . — لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في اسباب الاعتقاد النفسية ، فزعم بعضهم أنه تابع للارادة وزعم آخرون أنه تابع للعقل .

١- اثر الارادة والعاطفة . — إن كثيراً من معتقداتنا وآرائنا ناشية عن مطابقة ما نصور لمواقفنا ورغائبنا ، لذلك أراد الرواقيون وديكارت والانتقاديون المعاصرون ان يرجعوا اسباب الاعتقاد إلى الارادة والعاطفة .

رأي الرواقيين . — زعم الرواقيون منذ القدم ان الوثوق هو فعل اختياري ، وان التصور لا يتقلب إلى تصديق إلا بالارادة ، وان العقل شبيه باليد فإذا كانت مفتوحة حصل التصور وإذا امسكت بالشيء امساكاً بسيطاً حصل الرأي وإذا قبضت عليه بقوة حصل الاعتقاد وإذا قبضت عليه بقوة واستعانت باليد الثانية في القبض عليه حصل اليقين ، وهذا كله إنما يتم بفعل الارادة .

رأي ديكارت . - العقل عند ديكارت يقبل الاشياء قبولاً فيصور المعاني ويدرك الأدلة المناسبة والبراهين الخفافة لرأي من الآراء من غير أن يحكم ويقرر ، أما الإرادة فهي التي تقطع الشك وتوقف التردد وتحكم بالإيجاب أو بالسلب . وتدخل الإرادة ضروري لان العقل محدود ، لا يعرف كل شيء ، وإذا عرف عرف ببطء وتتابع أي بالانتقال من حد الى آخر ومن محاكاة الى اخرى . وهذا كله يحتاج الى زمان لا يتفق مع سرعة الحوادث وجريبات الوقائم ، فتضم الإرادة إذ ذاك الى العقل وتعلق باب المناقشة وتصدر الحكم . ان الحكم هو إذن فعل اختيار حر ، لان الإرادة والحرية عند ديكارت هما شيء واحد .

وإذا قيل ان الإرادة لا تدخل في الاعتقاد الا بعد أن يهيء العقل لها أسباب الحكم ، وان العقل إنما يتجه الى الحقيقة بذاته ، قلنا ان ديكارت يعترف بذلك ، ولكنه يرى ايضاً ان بين العقل والإرادة تبايناً عظيماً . فالإرادة غير متناهية ، ليس أفعالها انتهاء ولا لقوتها تدرج ، لانها القدرة على الشيء والاثبات ، ولا توسط بينهما اما العقل فتتأثر ، تطفر عليه الإرادة وتتجاوزها الى الأمور التي لم تتضح له بعد .

ومن هذا التباين بين العقل والإرادة الحرة يتولد الخطأ — فالخطأ هو إذن شيء حقيقي إيجابي ناشئ عن تغلب الإرادة على العقل وخير واسطة لتجنب الخطأ هي في التوقف عن الحكم ، حتى لقد زعم ديكارت انه في وسعنا دائماً أن ننتقم من الحكم مهما كانت الأسباب الباعثة عليه واضحة . قال : « لنا الحرية ان ننتقم دائماً من قبول الحقائق البدئية ، وبكفي لذلك ان نعتقد ان في امتناعنا هذا دليلاً على حرية اختيارنا » . اذ في البداهة العقلية لا تولد الاعتقاد ، بل العقل قد يقبل بالناسم والتجربة أموراً كثيرة فيعتقدها ويتفق بها من غير أن تتضح له .

واسنأ نريد الآن أن ننتقد مذهب ديكارت هذا لعلنا أنه لم يورد العقل من التأثير في الاعتقاد . ولكننا نقول ان ديكارت قد فرق بين الاحكام التي يؤلفها العقل من المعاني البسيطة الواضحة والاحكام التي يؤلفها من المعاني المركبة الغامضة ، فالاحكام الاولى ملازمة للبداهة المباشرة ، أما الاحكام الثانية فتتولد من البداهة غير المباشرة . ونظن ان ديكارت قد جعل هذه الاحكام الاخيرة وخذها تابعة للارادة .

مذهب الايمان . - وقد اتخذ بهذا المذهب الارادي (Volontarisme)

كثيرون من فلاسفة العصر ، حتى لقد جردوا العقل من كل تأثير وجعلوا الحكم صورة من صور الايمان . وأرجعوا الاعتقاد كله الى الارادة فسمي مذهبهم هذا بمذهب الايمان (Fidélisme) .

ماهي ادلة هذا المذهب ؟ - لا صاحب هذا المذهب دليلا لا احدهما مقتبس من تحليل بعض الاحكام الخاصة والثاني مقتبس من تحليل الحكم بصورة عامة :

- ١- تحليل الاحكام الخاصة . - ان تدخل الارادة في بعض الاحكام ظاهرا تماما . مثال ذلك أن أكثر العمال يثقون بصحة النظريات الاشتركية ويعتقدونها من غير ان يحصوها ويدققوا في اعتراضات علماء الاقتصاد عليها ، وكذلك الرأسماليون فهم يتكبرونها لخالفها لمنافعهم ورغائبهم . فهؤلاء كلهم يعتقدون امورا واحوالا من غير أن تكون معتقداتهم مستندة الى عوامل عقلية واضحة . واما أكثر الخلق في العقائد الموروثة مبني على التقليد والتلقين لا على اليقين العقلي المحقق الذي لا غدر فيه ولا غائلة فالعقل مسخر في اغلب الاحيان للقلب ، ونحن لا نريد ما نتيقن بل نتيقن ما نريد .
- ٢- تحليل شرائط الحكم العامة . - ان شرائط الحكم العامة تدل ايضا

على تأخير الإرادة ، فمن هذه الشرائط الفاعلية للمادية ، ان العقل لا يصدر حكمه في امر من الامور الا بعد الاتجاه اليه بواسطة أعضاء الحس للاطلاع على صفاته وخواصه ، وهذا الاتجاه يقتضي فاعلية مادية خاضعة للإرادة .

ومن شرائط الحكم العامة الانتباه . قال أحد علماء النفس^(١) :
يختلف الحكم بحسب شدة الانتباه ، فإذا كان انتباهنا قوياً أدركنا الاشياء بوضوح وإذا كان انتباهنا ضعيفاً لم نتضح لنا صورها ولا تركيبها .

ان اسباب التصديق والنفى والشك تختلف ايضاً بحسب درجة الانتباه فالانسان يتوهم مثلاً ان الشمس تدور حول الارض ولكن افنت نظره الى بعض الحوادث الخفية يجعله يعتقد مذهباً مخالفاً لهذا . لقد ظن (كبلر) بعد ملاحظاته الاولى ان أفلاك السيارات دائرية ولكنه أقنع عن هذا الرأي بعد التدقيق والامعان فيه وتصور بعد ذلك انني عشرة فرضية ثم نقاها كلها وأثبت في آخر الامر ان تلك الشمس هليوجي . فلماذا قبل هذا الرأي الاخير ؟ . هل شاهد دوران السيارات في كل جزء من اجزاء الزمان . ألا يجوز ان يتبدل حكمه بالتدقيق ثانية في الامر . ثم كيف يحق له ان يوقف المناقشة . ان الحكم لا يكون عقلياً محضاً الا إذا رد العقل جميع الاعتراضات الواردة وناقش جميع الأدلة العارضة ، ولما كان عدد هذه المظان غير متناه كان من الضروري أن يدوم فعل الانتباه الى غير نهاية . فالإرادة اذن هي التي تقطع مظان الاشتباه وتنتهي المناقشة .
واخيراً فان وراء كل حكم عقلي مبدأ أولياً هو مبدأ الهوية او كما يقولون مبدأ عدم التناقض كقولك الشيء هو هو او النقي والاثبات لا يجنبمان في الشيء الواحد في زمان واحد . ان هذا المبدأ لا يمكن

(1) Lapie, Rationalisme et Fidélisme . p. 287-288

البرهان عليه بل يقبله العقل ويسلم به تسليمًا من غير دليل وترتيب كلام .
 فكل ما بني اذن من العلم على هذه المبادئ فهو علم ضعيف لا برهان عليه .
 نتائج هذا المذهب . - ان هذا المبدأ يؤدي الى نتائج مختلفة ومتعارضة .
 فمن هذه النتائج الرب العلمى لان الحكم كما رأيت لا يستند فيه الى
 اصول برهانية ثابتة ، ومنها الرب الدينى والاخلاقي لان العقائد عديم هي
 جملة من الاحكام المقبولة بالتأقين والتقليد لا بالبرهان العقلي . ولكن
 اصحاب مذهب الايمان لا يشكون في العقائد بل يشكون في العقل
 واحكامه ويعتقدون ان الضروريات العقلية انما تصبح مقبولة وموثوقا بها
 بنور القلب وسلطة الايمان فهم يريدون العقل بالعاطفة والمتنطق بالاعتقاد
 ويريدون ان يخضع العقل لهذا النور الالهي وينعرض له ليشرق اليقين عليه ،
 فاليقين ليس مستنداً الى حاكم العقل بل الى قوة خارجة عن العقل ،
 ونحن ندعنا لهذا الحاكم بقلوبنا من غير ان نضع لنا اسباب الوثوق ،
 فالاعتقاد تابع للارادة واذا اتسع القلب لاشك في العقائد الايمانية قالوا
 ان هذا الشك ناشئ عن فساد الفطرة وغلبة الهوى والشهوات .

٢ - تأثير العقل . - ولكن اصحاب المبدأ العقلي لم يدعوا لهذا
 الرأي بل زعموا ان الاعتقاد تابع للعقل .

قال سبينوزا رداً على ديكارت : « انت الفكر ليست خرساء كالصور
 المرسومة على اللوح » ^(١) بل هي قوى فعالة داخلية في الافكار نفسها .
 ان الارادة والعقل هما شي واحد ، والاعتقاد غير مفارق للفكرة ، كما ان
 اليقين ملازم للحقيقة ، ان طابع الحقيقة هو الحقيقة نفسها ، ومن كان عنده
 فكرة صحيحة ادرك في الوقت نفسه انها صحيحة ولم يشك ابداً في صحة

(1) Spinoza. Ethique. II. prop, XLIII, Scolie.
 * * * * * XLIX

معرفة . فالخطأ إذن هو سلب محض ، لا بل هو نقص وحرمان ومعرفة ناقصة .

وشبهه برأي سينوزا هذا رأي (هيوم) القائل ان الاعتقاد ليس سوى فكرة قوية ذات علاقة بالتأثير الحاضر .

والمعاصرون من اصحاب المذهب العقلي يذكرون في الرد على مذهب الايمان ادلة كثيرة منها ان الارادة لا تدخل في كل حكم ، وان استناد المنطق الى اوليات لا يمكن البرهان عليها لا يدل ابدأ على حرية الفكر في قبول هذه الاوليات أو ردها . ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول عليه ، وعدم وجود إثبات لمبدأ الهوية لا يدل ابدأ على عدم ضرورته . اننا نشعر بضرورة هذه المبادئ العقلية ولا يمكننا أن نجتمع بين النبي والانيات في امر واحد فبدأ الهوية . لازم إذن لبناء الفكر وربما كان أيضاً لازماً لطبائع الاشياء — نعم ان قابلاً من الفاعلية ضروري للحكم ولكن هذه الفاعلية لا تولد الوثوق بل تنهي . للعقل عناصر الحكم .

فتأثير الارادة في الحكم مقصور إذن على جمع العناصر ، اما النتيجة التي يمكن استخراجها من هذه العناصر ، فليس للارادة فيها اثر ، وكذلك الانتباه فهو يزيد وضوح الافكار ويثبتها فقط ، ولكنه لا يولد الوثوق ولا يخلق الاعتقاد . ينتج من ذلك ان العقل يسلم بالاوليات والضروريات تسليماً ، اما الاحكام الاخرى فيطلب البرهان عليها ، وإذا كان البرهان مفقوداً أعرض العقل عنها وشك في صحتها لان العقل لا يستبدل البراهين بالرغائب ولا العوامل العقلية بالبواعث الفطرية . ان شدة الحرص لا تكفي لاقتناعنا باننا اغنياء ، وآلام الشيخوخة التي نشعر بها في الثمانين من العمر لا توهمنا اننا لا نزال في من الشباب ، والام التي تنبئ بالموت ولدها

لا نتعزى بالاعتقاد انه لا يزال في قيد الحياة . فالإنسان لا يعتقد اذن ما يريد وكلما حاولت ارادته ان تغصب حقوق العقل شعر انه يكذب على نفسه ، وإذا اعانت العقل على الحكم أضعفت اسباب وثوقه . ان ارادة الاعتقاد هي لا محالة سبب من اسباب الشك .

ان الذين يشكون في العقل واحكامه يحاربون العقل ببضاعة العقل نفسه ، ويذكرون في طريقة شكهم هذه احكاما تدل على انهم يارعون في الاقضية المنطقية وقوانين الانظار والبراهين الجدلية ، ان (كلونيد) ومونثيني يكثران من المحاكاة للبرهان على ان احكام العقل لا قيمة لها ، وفي الحق ان الانسان لا يستطيع ان يبطل حاكم العقل إلا باسباب عقلية . وإذا انهم عقله بالعجز عن الادراك وصدق ما لا يرتاح اليه وما لم يتضح له فانه يفعل ذلك اتباعا لحاكم آخر يعتقد ان طوره فوق طوره .

نعم ان كثيراً من احكامنا منبعث عن ميولنا وعواطفنا وحبنا لذاتنا ومنفعتنا وأهوائنا ولكن ذلك ليس بقادح في العقل ومداركه ، ان الارادة قد تؤثر في العقل ولكنها لا تؤثر فيه مباشرة ولا تيدع الحكم بل تستخدم الفكر والمفاهيم في سبيل الوصول اليه . قال (لابي) : « انا لا أعتقد الشيء لانني أرغب فيه ، بل الرغبة توجه انتباهي الى ذلك الشيء . وقصرني عن الاشياء الاخرى ، ولما كانت الحكم لا يتألف الا من الفكر الخاضعة في الذهن كانت حدود الحكم مطابقة لموضوع الرغبات ، ولذلك ايضاً كانت منفعة العلم مساعدة على تقدم نظرياته من غير ان تضعف قيمتها المنطقية » . وقد ذكر (ماكسيم دو كامب Maxime du Camp) ان شيخاً من اصدقائه قال له مرة ان المهندسين يصنعون اليوم سلام البيوت قائمة فهذا حكم مثولد من شعور الشيخ بهرمه وعجزه عن صعود السلم ، ولكنه رغم

ما فيه من منسطة العواطف يدل على رغبة الشيخ في إيضاح الامر بسبب عقلي . فالشيخ يشعر بالتعب في صعود السلم الا انه بدلا من ان يعلى تعبهُ يضعف قواه يخطئ في تعليقه ويرجع ذلك الى سبب آخر ، وهذا الخطأ دليل على رغبة الشيخ في إيضاح الامر بصورة عقلية .

النتيجة . — تلك هي آراء كل من المذهبين الارادي والعقلي . ونحن نرى الان ان كلا منهما يفوز في الرد على الآخر . فالمذهب العقلي مصوب في قوله اننا لا نعتقد ما نريد ، وان الرغبات والاهواء لا تنوب عن الادلة والبراهين ، وان ابطال حاكم العقل يحتاج الى أسباب عقلية . والمذهب الارادي مصيب ايضا في قوله ان أكثر معتقدات الانسان مبنية في الواقع على العواطف ، وان انتشار المذاهب السياسية والاجتماعية والدينية إنما يرجع الى تأثيرها في القلب أكثر مما يعود الى تأثيرها في العقل ، وان أكثر الناس يساقون الى الفعل بعواطفهم ورغبتهم ومخافتهم لا بأفكارهم وانظارهم . وقد اعترف اصحاب المذهب العقلي انفسهم بتأثير العواطف في تكون الاعتقاد ، إلا انهم تخلصوا من الوقوع في المذهب الارادي بقولهم ان الارادة لا تؤثر في الحكم مباشرة بل تؤثر فيه عن طريق الفكر . وهذا التعليل لا يقطع مظان الاشتباه ولا يجرد الاعتقاد من تأثير العواطف . وسواء أكان هذا التأثير مباشراً أم غير مباشر ، فانت المذهب العقلي يعترف بوجوده .

قال أحد الكتاب المعاصرين ^(١) : ليست الافكار هي التي تبعث العواطف بل العواطف هي التي تبعث الافكار ، ومعنى ذلك ان العواطف

(1) Julien Benda. Mon premier testament p. 8 (Cahiers de la quinzaine) 3^e cahier de la 12^e série .

المحضة متقدمة على الأفكار ، محرومة من الصور الذهنية ، إلا أنها بحاجة إلى إتمام نواقصها بالعامل العقلي ، فتلتقف ما يوافقها من الفكر والصور المعارضة كما نجد بعض الأصول الكيميائية المتجيزة بعنصر من العناصر التي تعيد إليها السكون .

فإذا كانت العواطف هي التي تلتقف الأفكار أو تبدعها ، كان المذهب العقلي بحاجة إلى تغيير بعض مقدماته . وإذا كانت البراهين المنطقية والاوليات العقلية أقوى من العواطف ، مجردة عنها ، كان المذهب الارادي ايضا ضعيف الحجة . ومن نظر في أقوال أصحاب المذهبين ، وقايس بينهما علم ان فيها خطأ واحداً . وهذا الخطأ هو مصلهم أحوال النفس بعضها عن بعض فعلا تاما .

فأصحاب المذهب الارادي يظنون ان الارادة قوة مجردة ، قادرة على الشيء والاثبات من غير ان تتقيد بالصور والفكر . وهذا الظن مخالف لحقيقة الارادة ، لأنها - كما سمين - ليست قوة مجردة عن لجة العواطف وأسدية الفكر ، ولا هي عنصر مستقل عن عناصر النفس الاخرى . الارادة قوة داخلية في كل حالة من أحوال النفس ، لا بل هي محصلة لجميع القوى الجزئية المنبعثة عن الأفكار والعواطف . وقد ذكرنا غير مرة ان الحياة النفسية شبيهة بنهر دائم الجريان ، فالعواطف والأفكار هي ذراته . أنه ، والارادة هي قوة جريانه ، وهذا التشبيه يدل على تأثير العواطف في الأفكار والأفكار في العواطف ، إلا انه لا يجرّد الارادة عن أحوال النفس المختلفة بل يجعلها تابعة لها ، لان الارادة المجردة عن لجة العواطف وأسدية الفكر إنما هي شيء خيالي لا حقيقة له .

وأما أصحاب المذهب العقلي فقد اصابوا في قولهم ان في العقل فاعلية وان كل فكرة من الفكر هي قوة ، وان الارادة لا تفعل ما تشاء ،

ولكنهم جهلوا ان العواطف هي أيضاً قوى محركة ، وان العقل نفسه يحتاج الى العمل ليبحث في قيمة مفاهيمه . فهم قد وقعوا اذن فيها وقع فيه أصحاب المذهب الارادي ، لان المذهب الارادي جرد الارادة من العقل ، اما المذهب العقلي فقد جرد العقل من تأثير العواطف .

الاسباب الاجتماعية . - ان للحياة الاجتماعية أيضاً تأثيراً في الاعتقاد وهذا التأثير لا يقتصر على مادة الاعتقاد فقط بل يلمح ايضاً درجة الوثوق . لان يقبضنا في معتقداتنا تابع على الاكثر لصددها الاجتماعي . وكثيراً ما يتولد الاعتقاد من الايمان الاعمي بسلطة اجتماعية . ان امان اكثر الناس في آراء زمانهم ومعتقداته ناشي عن التقليد . ولو نظرنا الى المجالس السياسية لوجدنا ان الاكثرية انما تكون فيها بتأثير الزعماء ، حتى ان المذاهب نفسها انما تنتشر بتأثير شخص أو شخصين . أما العامة فتفضل الانباع على الابداع ، وتعتقد ما ينقل اليها . وكلما اتشع الاعتقاد وتضخم ازداد تأثيره ، حتى لقد يبطل الفكر الانتقادي ويضيّق نطاق العقل .

وقد زعم الاجتماعيون ان الاوليات العقلية سبباً اجتماعياً . فاعتقدنا (ان الكيئين المساويين لكمة ثائمة مساويان) ليس تابعاً لارادتنا بل هو تابع لبداعة العقل . الا ان هذه الاوليات - كما سنبين في بحث مبائي العقل - تختلف بحسب نمو مدارك البشر وبحسب أطوار الاجتماع الانساني . فاذا صح ذلك كنت جميع تصديقاتنا ومعتقداتنا تابعة للاحوال الاجتماعية لان الاوليات العقلية هي الاساس الذي تبنى عليه جميع الاحكام .

والاعتقاد لا يعيش وينمو إلا اذا عي له المجتمع أسباب الحياة والنمو . ما أكثر الاعتقادات التي ذبلت أو رافها لاعراض المجتمع عنها ، وعدم

إحيائه لها من وقت إلى آخر ! قال (دور كايم) : نحيا الاعتقادات « بالاعتماد والاحتفالات العامة من دينية أو علمانية » وبالمواعظ المختلفة من كاثائية أو مدرسية « وبالتمثيل المسرحي » والتظاهرات الفنية « بكلمة واحدة بجميع ما يثرب الناس بعضهم من بعض ويحياهم على الاشتراك في حياة فكرية وخلقية واحدة »^(١).

ينتج من كل ما تقدم ان الاعتقاد ليس حالة بسيطة خاضعة لقوة نفسية دون غيرها « بل هو حالة مركبة تؤثر فيها كل وعائف النفس من عاطفة وتفكير وإرادة » ويتضح لك هذا الامر بدراسة تكون الاعتقاد .

ب - تكون الاعتقاد

كان علماء النفس يظنون في الماضي ان قوة التصديق هي ملكة أولية أو حالة بسيطة من أحوال الشعور المباشرة . وهذا الخطأ الذي وقعوا فيه ناشئ عن بحثهم في التصديق من الوجهة المنطقية دون الوجهة النفسية « فينظرون في الحكم العقلي القائم دون ان يبحثوا في تطوره وتكوينه » ونحن إذا حللنا الآن تكون الحكم وتكامله بحسب نمو المدرك البشرية أدركنا ان هناك حالتين لا بد للعقل البشري من المرور بهما في تكون معتقده :

- ١- فالحالة الأولى هي حالة التصديق الضمني أو الحالة المتقدمة على ظهور الروح الانتقادية .
- ٢- والحالة الثانية هي حالة التصديق الظاهر أو الحالة الانتقادية .

(1) Durkheim, Sociologie et philosophie, p 135

ولنبحث في كل من هاتين الحالتين على حدة .

١ - حالة التصديق الضمني . - ان الميل الى الاعتقاد طبيعي في الانسان

يشعر بنمو الفاعلية ، وقد نعتقد بعض الاشياء من غير ان نكون مستعدة الى سبب معقول ، حتى لقد بقي في نفوسنا رغم الاسباب الباعثة على ردعنا . وقد سمي (رينوفيه Renouvier) هذه الحالة بضلال العقل (Vertige mentale)^(١) وسماها (بين Bain) سرعة التصديق الاولى^(٢) وهي حالة يكون التصديق فيها غير مختلف عن التصور ، بل يكون مضرباً فيه غير مفارق له .

مثال ذلك الرجل الابتدائي ، فهو لا يتصور شيئاً الا ويكون نصوره متبوعاً بالتصديق . قال أحد علماء الافوام يصف سكان (لوانجو Loango) « المحبس المطر الكويس الزرع بعد خروج المبشرين الكاثوليكيين من مساكنهم الى الارض . فاعتقد السكان ان هذا الامر ناشئ عن اولئك الكهنة ، وخصوصاً عن الواييم الطويلة ، لانهم لم يروا الى ذلك العهد البسة مثلاً . وقد تقول شكوكهم من معطف كاوتشوك لامع او من قبعة غريبة او من كرسي هزاز او من آلة ، فاذا حدث ما يكدرهم عزوه حالا الى ما طرأ عليهم من الاشياء غير المألوفة »^(٣) .

وكذا الطفل ، فانه سريع التصديق لانه متجمع المدارك العقلية حول ذاته (égo - centrique) فلا يستطيع ان يدرك الاشياء الا بحسب

(1) Renouvier , Psychologie rationnelle, I , p. 278

(2) Bain , Les émotions et la volonté , p. 494

(3) Cité par Lévy - Brühl , les fonctions mentales dans les sociétés inférieures , p. 71

(١) العامة في بعض البلدان تعزو الخياس المطر الى انتشار دور الملاهي والمتامس والرفص والغلاعة وأعية البيوه وما يقيمها .

وجهة نظره الخاصة^(١) . ولا يتدر أن يراقب أحكامه ويجردها من طابع المنفعة المباشرة .

والأمراض العقلية أيضاً كثيراً ما تعيد الإنسان إلى هذه الحالة الفكرية الأولى . قال (بيرجانه - Pierre Janet) : « إن تحت درجة التأمل صورة أولية للتألق ، موجودة في عقل الإنسان الابتدائي ، تتألف منها وحدها فاعلية الإرادة عند ضغط العقل ... لقد وصفت بعض الضعفاء من هذا النوع . أنهم يصدقون كل مستحيل ، ويثبتون أو ينفون كل شيء بحسب الدوافع الموقنة من غير أن يهتموا بالتناقض . فالاعتقاد عندهم هو على صورة تصديق مباشر لا أثر للتأمل فيه »^(٢) .

وكثيراً ما شيط الخالة الفكرية العامة في البيئة الاجتماعية إلى هذه الدرجة تحت تأثير الاضطرابات الاجتماعية أو الحروب . قال الدكتور لويس^(٣) : « لما وقع حصار باريس في عام ١٨٧٠ كان اتهام أي شخص مار في الطريق بالجاسوسية ، كافياً لاجتماع الناس حوله واتهامهم إياه من غير أدلة وإيقاعهم به » .

ب - إن فساد الحياة الاجتماعية يزيد سوء الظن ويقوي الميل إلى التأويل ويقاب الاعتقاد التأملي إلى اعتقاد عفوي مجرد من الرباط الانتقادي .

٢ - حالة التصديق الظاهر أو الحالة الانتقادية . - قال ديكورت : « إن العمل الفكري الذي نعتقد به اسماً من الأمور مختلف عن العمل الفكري الذي نعرف به أننا نعتقد هذا الأمر »^(٤) . أي إن الاعتقاد

(1) Piaget , Le jugement et le raisonnement chez l'enfant pp. 260 - 261

(2) Pierre Janet, La médecine psychologique, p p.117 - 118

(3) Dr Luys, cité par Paulhan, Physiologie de l'esprit p. 154

(4) Descartes , Discours de la méthode , 3^e partie

شيء، ومعرفة الاعتقاد شيء آخر، وهذه المعرفة أو هذا التجلي^(١) هو الذي يقوم الاعتقاد الحقيقي التام ويميزه من سرعة التصديق العفوية التي وصفناها.

١ - القدرة على النفي - ولا تتم هذه المعرفة للنفس إلا بعد أن يتصور الذهن فرضية معاكسة للأمر المراد تصديقه. إن القدرة على الاثبات تقتضي وجود القدرة على النفي. قال (بياجيه)^(٢): «لا يصبح التصديق شعورياً إلا حينما يتزعزع الاعتقاد الضمني». هكذا كانت التفكير قبل سقراط. أنك لا تجد فيه تصديقاً غير مسبوق مني. وهذا صحيح بالنسبة إلى صور التفكير الأولى كما هو صحيح أيضاً بالنسبة إلى أعلى صور التفكير الفلسفي. فلا اعتقاد - وأقصد بالاعتقاد هنا الاعتقاد المصحوب بالمعرفة والشعور والتأمل لا الاعتقاد العفوي - إلا إذا تقدم الشك على التصديق، وقبل الشيء. في أول الأمر موقفاً على أنه فرضية تابعة للامتحان، لا على أنه حقيقة نهائية. سام بها دون تشكيك. أن الوصول إلى الاعتقاد واليقين لا يكون إلا بالتشكيك. وهذا التشكيك هو مبدأ الروح الانتقادية وأساس العلم. وسنبين في المنطق أن التفكير العلمي مبني على هذه الطريقة، لأن العالم لا يكشف الحقائق إلا عن طريق الفرضيات، ثم يقلب هذه الفرضيات الموقفة بعد الامتحان التجريبي إلى قوانين علمية ثابتة.

ب - شرائط تجلي الشعور الاجتماعية - من أين تتولد هذه القدرة على النفي، وكيف تنبجس في العقل روح الشك الانتقادي؟ إن لتجلي الشعور شرائط حيوية منها أن الشعور يتولد من الحاجة وعدم المؤالفة، ومنها أن الشعور لا يتجلى إلا عند صادمة المواقف. حتى لقد قال

(1) Prise de Conscience - (احتياض الشعور)

(2) Piaget, La représentation du monde chez l'enfant, p.185

(دولاكروا) نحن لا نفكر إلا حينما نصادف عائقاً^(١) . ولكن هذه الشرائط الحيوية لا تكفي لإيضاح تجلي الشعور ، لأن عقل الإنسان الابتدائي لا تنفذ موافق التجربة بل تبقى اعتقاداته كما هي رغم تكذيب الواقع لها . فمن الضروري إذن أن نوضح تجلي الشعور بأسباب اجتماعية . لقد بين « بياجه » أن الحاجة إلى امتحان الاعتقادات لا تولد عفواً بل تظهر متأخرة جداً . وذلك لسببين أحدهما أن التفكير يرجع في الأصل إلى أسباب حيوية وعملية فعية . والثاني أن الفرد ميال بطبعه إلى الإيمان بالفكر وأعتقاده . إذن كيف تولد الحاجة إلى امتحان الاعتقاد؟ إن هذه الحاجة لتولد من مصادمة أفكارنا لأفكار الآخرين من أبناء جنسنا ، ولولا هذه المصادمة لما تولد الشك في قنوسنا ولا شعرت بالحاجة إلى البرهان وإساقنا تكذيب التجربة لنا إلى ازدياد تخيلنا ووهمننا . إن كثيراً مما نشعر به من الفكر الكاذبة والغرائب والاحلام والظنون والالهام يزول بمخاطبة الناس . فالتناس بعضهم على بعض رقيب ، والحاجة إلى امتحان الاعتقاد تنشأ عن ميل الإنسان إلى مشاركة الآخرين في أفكارهم وأذنه ما يفكر فيه بينهم واقناعهم بما يشعر به . فالتفكير ملازم إذن للمناقشة^(٢) .

وليس هذا التأثير الاجتماعي مقصوراً على تأثير الفرد في الفرد ، لأن التصادم الفكري لا يتولد في الجماعات الابتدائية التي يكون الفرد فيها خاضعاً لأوهام زمانه وبيئته ، بل يتولد في الجماعات المتباعدة العناصر الخاضعة لتقسيم العمل ، فيتوسع نطاق العقل يتوسع دائرة الاجتماع ، وتتصادم المثل العليا المختلفة ، ويؤدي تصادمها هذا إلى تولد الشك وروح الاعتقاد . وروياً

(1) Delacroix, Le langage et la pensée p.98

(2) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant, pp.

كان محور الفكر البشري ونمو التفكير العلمي ناشئين أيضاً عن تنازع
التصورات الاجتماعية .

ج - الاعتقاد هو تركيب ذهني - لا ينبغي الشعور تخلياً فلما إذا
تركبت المعتقدات القديمة تركيباً منسجماً . ان تصورات الطفل تتجمع
بعضها فوق بعض من غير أن تتفق فيجمع الطفل بين تصورات اللعب ،
وإدراكات العالم المنظور ، ومعتقدات العالم الوهمي الذي تخيله من غير أن
يوجد بين هذه المعتقدات المتباينة ويرتبطها . فهناك إذن شرط نفسي محض
يجب إضافته إلى الشروط السابقة وهو قوة التركيب . ان المجتمع لا يخلق
هذه القوة النفسية ، بل يهيئ لها أسباب النمو ، ومتى تمت تولد معها الشعور
بالتناقض والشعور بضرورة الانتخاب . ويمكننا أن تبين خطورة هذا
التركيب النفسي بنوعين من الحوادث .

١ - امراض الاعتقاد - ان النوع الاول من هذه الحوادث يقتبس
من علم امراض النفس - قال « مالاير » : تضعيف العقول المتفككة العناصر
بسرعة التصديق وشدة الجحود معاً . والسبب في ذلك ان هذه العقول
لا تقايس بين الآراء المختلفة ولا تجمع بين العناصر الفكرية المتباينة ،
ولا يهدأ تناقضها وتناقضها لا يهدأ لا تدركها كلها فلا تتعارض اذ
تصوراتها ولا تلتقي . ان حالات (البسيكاستيني - Psychasthénie) التي
وصفها (جانته) معروفة بضعف التركيب الفكري وكثرة الشك ، مثال
ذلك قول احدى المريضات : « أعرف ان ما تقوله لي صحيح وانصور
ذلك بعقلي ، الا انني لا أزال أشعر بالشك في داخلي ، ومن الحال أنت
أفتنع قناعة تامة » وقولها حينما يزداد شكها في نفسها وفي أفعالها : « اني

أعود الى هذه الغرفة عشرين مرة باحثاً عن الشيء فلا يزداد وثوقي بوجوده فيها أبداً . ومن عجيب أمر هذه الامراض انها تعود بالمرضى الى حالة الانسان الابتدائي الذي وصفه (لفي برون) أو حالة الطفل التي وصفها (بياجه) فيقوم المريض في هذه الحال بأعمال سحرية تقوي اعتقاده . مثال ذلك : تسأل روسو مرة عن مصيره بعد الموت فقال : « فيصكرت مرة في هذا الموضوع المحزن » فأخذت ألهو بصورة آلية يرمي الحجارة على جذوع الاشجار من غير أن أصيب واحداً منها ، فخطر ببالي وأنا أقوم بهذا التمرين الجميل أن أجعل فيه علامة أهدي بها قلبي ، فقلت في نفسي : سأرمي بهذا الحجر على الشجرة التي أمامي . فإذا أصبتها كنت ناجياً من النار ، وإذا أخطأتها كنت من المالكين ، وما أن أنهيت هذا القول حتى رميت الحجر بيد مرتجفة ، فأصاب لحسن الحظ منتصف جذع الشجرة ولم يكن هذا الامر صعباً علي لأن الشجرة التي اشتغيتها كانت كبيرة جداً وقرينة مني . ولم أشك أبداً منذ ذلك اليوم في نجاة نفسي .

٢- ان الاعتقاد التأملاني المبني على أسباب معقولة أمر نادر جداً . نعم ان عقولنا تبحث عن اليقين ، ولكن اليقين شيء ، والحقيقة شيء آخر . قال هنري بوانكاريه : « يجب أن نفرق بين حب الحقيقة وحب اليقين » . انت حب اليقين حاجة طبيعية لا بل هو غريزة نفسية تفيض بها الشعور بقاءه فمنعه من مخاطر النكر ومغامراته . اليقين ناشئ عن نزعة أولية ، أما الحقيقة فتابعة لنزعة مشتقة . انت الشعور باليقين متقدم على البحث عن الحقيقة ، لان الحقيقة لا تدرك إلا بالاعتماد على الحقائق الدائم وجهد التركيب المستمر . وهذا يقضي درجة عالية من التفكير والتأمل . لا يهتم بالحقيقة إلا قليل من الناس ، وهذه النخبة تبني معتقداتها على أسباب معقولة ، أما الآخرون فيرضون بظلمات الظن وشبه الاعتقاد .

١ - المصادر

- 1 — Baldwin, Le développement mental chez l'enfant et dans la race trad. Nourry (1897)
- 2 — Bos, Psychologie de la croyance.
- 3 — Brochard, De l'Erreur.
- 4 — James, Principles of Psychology, L. II. ch. XXI.
Le Pragmatisme, trad. - E. le Brun.
La volonté de croire.
- 5 — Lapie, Rationalisme et Fidélisme.
Pour la raison.
- 6 — Payot, La croyance.
- 7 — Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.
- 8 — Ruysen, L'évolution psychologique du jugement.

٢ - نماذج ومناقشات شفهية

- ١ - قاييس بين الاعتقاد في الحكم والاعتقاد في تصور وجود العالم الخارجي.
- ٢ - ما هو رأيك في قول (فيكتور كوزان) : لا يوجد فعل نفسي لا يدخله الحكم أو ليس مصحوباً بحكم.
- ٣ - أوضح قول أفلاطون : يجب أن نذهب الى الحقيقة بكل قسك.

٣ - اوراق فلسفي

- ١ - ماهي اهمات العوامل النفسية المؤثرة في الاعتقاد (باريز ١٩٢٤، الجزائر ١٩٢٨).
- ٢ - البداعة الحسية والبداعة العقلية، أية بداعة تشتمل على أعلى درجة من الوثوق ؟ (برانسون ١٩٢٨) .
- ٣ - أثر الارادة في الحكم والاعتقاد (بوردو ١٩٢٣، اكس، نانسى، رين ١٩٢٤، الجزائر ١٩٢٥، برانسون ١٩٢٧، كارمون ١٩٢٩) .
- ٤ - هل العقل هو الذي يملئ علينا اعتقاداتنا أم القلب (بوردو ١٩٢٦) .

- ٥ - هل للمواطن أثر في تكوين الفكر الشخصي (ليل ١٩٢٤) .
- ٦ - الفكر الانتقادي (ليل ١٩٢٤) .
- ٧ - حلل وقايس بين هذه الامور العقلية الثلاثة : التلقين ، الاقتناع ، والبرهان (باريز ١٩٢٥) .
- ٨ - هل يجب اعتبار قوة النفي أولية في العثل البشري . واذا كان الامر على عكس ذلك فهل يمكن إيضاح تكونها ونموها . أهمية هذه القوة في الحياة الفكرية والحياة العملية معاً (المسابقة العامة ١٩٢٥) .
- ٩ - اليقين ، أنواره وصفاته . (بوانيه ١٩٢٥ ، روث ١٩٢٦ ، سترابورغ ١٩٢٧) .
- ١٠ - ما الفرق بين الحكم وتداعي الأفكار وما هي حاجته اليه ؟ (اكس ١٩٢٥) .
- ١١ - اوضح واشرح قول (كانت) الآتي : « التفكير هو الحكم » (باريز ١٩٢١) .
- ١٢ - ماهي الاسس الاخلاقية والنفسية للاعتقاد ؟ ضع جلاً على ضوء هذه الدراسة لمسألة القسامع في الاخلاق (دمشق - البكالوريا السورية حزيران ١٩٢٩) .



الفصل الثالث عشر

المحاكمة

١ - وصف وتحليل

١ - أنواع المحاكمة المختلفة

المحاكمة هي ترتيب أحكام يكون الأخير منها متعلقاً بالاول .
والارتباط يكون على أنواع : الاستنتاج ، والاستقراء ، والتحليل .

١ - الاستنتاج (La déduction)

الاستنتاج عند المناطقة هو أكل أنواع المحاكمة . وله صورتان :
القياس والاستنتاج الانشائي .

القياس - Le syllogisme . - فالقياس قول مؤلف من أقوال اذا
وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً ^(١) كقولك :
كل ايون فقري ، وكل عجل ليون ، فالعجل فقري . فهذا القياس مؤلف من
ثلاثة أقوال أي من مقدمتين ونتيجة . والمقدمتان تشتركان في حد
وتتفرقان في حدين . فتكون الحدود ثلاثة : الاكبر والاوسط والاصغر .
والمقدمة التي فيها الحد الاكبر (الحد الاكبر هو أعظم الحدود الثلاثة

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٧ .

شمولاً) تسمى الكبرى ، والتي فيها الحد الأصغر (الحد الأصغر هو أقل الحدود الثلاثة شمولاً) تسمى الصغرى ، والحد المشترك بين المقدمتين يسمى الحد الأوسط . ومن شأن هذا الحد أن يزول في النتيجة ويربط ما بين الحدين الآخرين .

فالنتيجة تربط إذئ ما بين الحد الأكبر والحد الأصغر ، وهي لازمة للمقدمتين اضطراراً . ومعنى هذا التزوم أنك إذا وضعت المقدمتين اضطررت إلى قبول النتيجة ، وإذا لم تقبلها وقعت في التناقض . وأبست النتيجة لازمة للمقدمتين فحسب ، بل هي مضمرة وداخلية لهما . ويمكنك الوصول إليها بالتجليل ، لأنها إنما تطبق الحكم العام الذي وضع في الكبرى على حالة خاصة مفردة . وستحكم عن هذا التجليل في المنطق وبين أن القياس إنما هو استنتاج صوري (Dédution formelle) .

الاستنتاج الالشي أو البرهان - Dédution constructive ou démon-

stration - لقد فرق ديكارت في كتابه : مقالة الطريقة (Discours de la méthode) بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي ، فقال إن القياس عقيم وإن البرهان الرياضي منتج . وفي الحق إن هذين النوعين من الاستنتاج يشتركان في لزوم النتيجة عن المقدمات اضطراراً . إن النتيجة تلزم عن المبادئ (العرفات والموضوعات) في البرهان الرياضي كما تلزم النتيجة عن المقدمات في القياس المنطقي . ولولا ذلك لما كانت هذه المحاكمة استنتاجاً . ولكن النتيجة في البرهان الرياضي ليست داخلية سلف المبادئ ، بل هي مضافة إليها . إن الرياضي لا يقتصر في البرهان على تجليل المبادئ واستخراج ما هو مضمر فيها ، بل ينشئ النتائج إنشاءً ويركبها

تركيباً ، ويضيفها الى المقدمات إضافة . وكثيراً ما نابع هذه الطريقة في تركيب الوقائع التي حكيت لنا أو استدلنا ، فنسند إلى بعض المبادئ اليقينية وننشئ الباقي إنشاء .

تعريف الاستنتاج . - كل استنتاج إنما تلزم الفايضة فيه عن المقدمات لزوماً منطقياً . وهو انتقال من المبادئ الى النتائج . فالقياس هو استنتاج صوري تخالفي ، أما البرهان فهو استنتاج الشافي وتركيبى .



المفكر

(حفر رودن)

٢ - الاستقراء (L'induction)

الاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي . وهو مستعمل في العلوم التجريبية ، ومثاله : ان كل جسم يسقط نحو مركز الارض ، لان كل جسم فهو مثل حجر أو ماء أو خشب ، والحجر والماء والخشب كلها تسقط نحو مركز الارض . فنحن لا نستند هنا إلى مبادئ مجردة ، بل إلى حوادث مشخصة ، وننتقل من هذه الحوادث إلى القوانين ، أي إلى العلاقات العامة الثابتة الشاملة لكل الحوادث التي هي من نوع واحد كحوادث سقوط الاجسام أو حوادث انعكاس الفود أو انكساره . فالاستقراء هو إذن المعاكسة التي تنتقل بها من الحوادث إلى القوانين .

والاستقراء كما يتضح من هذا المثال يوسع نطاق الملاحظة ، لأن الملاحظة لا تضم إلا عدداً محدوداً من الحوادث . أما القانون المستخرج منها فهو عام شامل لعدد غير معين من الحوادث . فكأننا نحكم إذنب بالجزئي على الكلي أو بالمتحدود على غير المتحدود ، لوجود العام في الخاص . وليس هذا التوسيع بفادح في الاستقراء ونتأججه ، بل الامر مسند إلى مسايات عقلية سنأتي على ذكرها في المنطق .

٣ - التشبيل (Le raisonnement par analogie)

التشبيل هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى معينة ، على ان ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه . مثاله : الماريخ كالارض ذات جو نسيجي ، إذن هي كالارض أهلة

بالسكان . فاننا إذا وجدنا صفة في شيء من الأشياء ووجدنا معها صفة أخرى ثم وجدنا الصفة الأولى في شيء آخر ، توقعنا وجود الصفة الثانية فيه . كحكاية على اللبن غير النقي بأنه يسبب حمى التيفوئيد ، قياساً على الماء غير النقي الذي يسبب هذه الحمى ، لمشابهتها في عدم النقاء . ويسمى المثال المقيس عليه أصلاً ، والمثال المقيس فرعاً ، والصفة أو الصفات التي هي أساس الحكم جامعاً . فكان العقل يدرك في هذه المحاكاة الصلة بين الصفة الواقعة فيها الاشتراك والصفة الأخرى ، فيحيل الى تعميم هذه الصلة ، ولذلك يحكم بوجود الصفة الثانية في كل شيء ، وجدت فيه الصفة الأولى .

ولكن قد يشترك مثالان في صفة ، بل في صفات كثيرة ، ولا يترتب على ذلك اشتراكها في صفة أخرى . ولذلك كان الاستدلال بالتمثيل لا يفيد إلا الظن أو مجرد الاحتمال .

وبالرغم من أن التمثيل لا يفيد الا الاحتمال فهو أكثر أنواع المحاكاة ذبوعاً بين الناس ، حتى لقد بين ريبو انه آلة العقل الرئيسية عند الطفل والانسان الابتدائي . وقال (كرسون) أيضاً : إن هذه المحاكاة تلعب دوراً عظيماً في حياة الحيوانات العالية ، رغم ما فيها من الاشياء ، لأن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن تفكيرها تمثيلي .

٢ - تعريف المحاكاة

ينتج من هذا التحليل أمران أساسيان :

- ١ - إن ضرور المحاكاة كلها كلامية ، ومعنى ذلك أنها تقتضي حركة فكرية وانتقالاً من حكم الى آخر ؛
- ٢ - إن بين الأحكام التي تشتمل عليها المحاكاة ارتباطاً يؤدي الى نتيجة ، وأعني بالنتيجة قولاً ينهي حركة الفكر ويبلغ به القصد .

فالمحاكاة هي إذن ، كما عرفنا ، رابط احكام مختلفة بعضها ببعض بحيث يكون منها نتيجة . ويمكن البحث في المحاكاة كسائر العمليات العقلية من وجهتين : الوجهة المنطقية والوجهة النفسية .

فالمنطقي يدرس المحاكات النابعة الموافقة من جملة من الأقوال دون البحث في تكوينها وأشوبها ، ويفرق بين أنواع المحاكات المختلفة ويرتبها بحسب قيمها ودرجات ارتباطها بعضها ببعض ويبحث المحاكات الضعيفة رغم ذبوعها بين الناس وكثرة استعمالها .

والنفسى يدرس حركة الفكر في المحاكاة وكيفية تكوينها وأشوبها ، ولا فرق عنده في ذلك بين محاكاة وأخرى ، بل إن جميع أنواع المحاكاة من صحيحة وقاسدة هي عنده على حد سواء ، فقد تختلف قيم المحاكات في نظر المنطقي من حيث قربها من الصواب أو بعدها عنه ، إلا أن قيمتها عند علماء النفس واحدة لأنهم إنما ينظرون في حركة الفكر وكيفية تكون المحاكاة وأشوبها ، لا في صحتها أو عدم صحتها .

ب- المحاكاة وتداعي الأفكار

نظرية التداعي . — زعم فلاسفة التداعي أن المحاكاة لتتحل الى تداعي

الأفكار . وقد ساقهم الى هذا القول ما وجدوه بين المحاكاة وتداعي الأفكار من التشابه . قالوا : إن التجربة تربط الادراكات المختلفة بعضها ببعض وتولد في الفكر عادة . فمضى تعودت الجمع بين إدراك (آ) وإدراك (ب) توقع حدوث أحدهما عند حدوث الآخر . إن كل الناس يعلمون أن اليوم الأسود ثقبى بجي : العاصفة . فهم إذن قد تعودوا بالتجربة أن يجمعوا بين هذين الأمرين فإذا رأوا أحدهما توقعوا حدوث الثاني . وقد أشار لبيئز الى هذا التسامع التجريبي « Consécutions empiriques » وقال إنه كثيراً ما يتوب عن المحاكاة . وبين (استوارت ميل) أن المحاكاة ، مهما يكن نوعها ، هي استدلال على جزئي بجوئي ، أو استدلال صورة لصورة . وفقاً لقوانين التداعي ، قال : (١) إن جميع أنواع المحاكاة لتتحل

الى التمثيل ؛ (٢) إن التمثيل لا يتم إلا بتداعي الأفكار .
 ١ - إن جميع أنواع المحاكمة لتعمل الى التمثيل . - انتقد (ميل)
 نظرية أرسطو وبين أن القياس لا ينتقل الدمن من الكل الى الجزئي ، بل
 من الجزئي الى الجزئي . لأننا اذا قلنا قولنا : « كل إنسان فان ،
 وسقراط إنسان ، فسقراط فان » وجدنا أن النتيجة (أي فسقراط فان) داخلة
 في قولنا كل إنسان فان ، ولا صحة لهذا الحكم الكلي إلا إذا كان صحيحا
 بالنسبة الى جميع أفراد الانسان كسقراط وزينون والفارابي وغيرهم . ولو
 كان سقراط غير فان ، لما صح قولنا كل إنسان فان . إن الاستدلال على
 الجزئي بالكل لا يثبت شيئا ، لأن الكلي لا يصح إلا إذا كان الحكم
 صادقا بالنسبة الى جميع أجزائه . فهو إذن تلخيص لجميع الاحكام الجزئية
 وذكرى نفسية تجمع حولها كل ما يحظر باليال من المعاني . إن قولنا كل
 إنسان فان ، يرجع الى قولنا إن أرسطو وزينون والفارابي وجميع الاشخاص
 الذين عرفناهم أو سمعنا بهم قد ماتوا ، فلا غرو إذا استنتجنا من ذلك أن ابن سينا
 أيضا فان ، لأن هذه الحالة الجزئية الجديدة مشابهة لجميع الاحوال الجزئية المعروفة
 سابقا . وهذه المشابهة تدل على أن الفكر إنما ينتقل في الاستنتاج من الجزئي الى
 الجزئي لا من الكل الى الجزئي ، فالاستنتاج لا يختلف إذن عن التمثيل .
 والاستقراء أيضا لا يختلف في ذلك عن الاستنتاج ، فهو تمثيل لأنه
 يطلق ما صح بالنسبة الى حالة جزئية واحدة على جميع الاحوال الجزئية
 الأخرى المشابهة لها .

ينتج من ذلك كله أنه جميع أنواع المحاكمة لتعمل الى التمثيل . قال
 (استوارت ميل) : « إن جميع محاكمنا الأولى هي من هذا النوع ، لقد
 تعودنا الاستنتاج منذ ظهور الفكر ، ولكننا لم نتعلم استعمال المعاني العامة
 إلا بعد انقضاء كثير من السنين . إن الطفل الذي يبعد إصبعه عن النار
 لاحترافها بها مرة بقياس ويستنتج في داخله رغم عدم علمه بأن النار محرقة
 فهو يتذكر أنه احترق مرة ويعتقد ، بالاستناد الى ذاكرته ، عند رؤية الشععة

مثلاً ، أنه إذا وضع إصبعه على الشعلة سيحترق أيضاً مرة ثانية . إن اعتقاده هذا ينطبق على جميع الأحوال الحاضرة ، ولا يذهب به أبداً إلى ما وراء الحاضر . فهو إذئذ لا يعمم ، بل يستدل على حالة جزئية بحالة جزئية غيرها « (١) » .

٢ - إن التمثيل لا يتم إلا بتداعي الأفكار . - مثال ذلك أن الطفل الذي أحرق إصبعه بالنار يتوقها ولا يتقرب منها مرة ثانية . إن رؤية الشعلة تذكر الطفل بالاحترق السابق فتجعله هذه الذكرى على الاعتقاد أنه إذا وضع إصبعه عليها سيحترق مرة ثانية . إن استدلاله هذا مبني على ارتباط الاحساس الحاضر بالذكرى القديمة . وعلى ذلك فإن التمثيل لا يتم إلا بالتداعي ، لأن رؤية الشعلة قد ارتبطت عند الطفل بألم الاحتراق ، فإذا رأى شعلة شبيهة بالأولى ، توقع حدوث الألم الذي أحس به سابقاً .

انتقاد نظرية التداعي . - لقد ذكرنا هذه النظرية في مبحث الحكم وناقشناها بقولنا إن نتائج الحكم قد تشبه نتائج التداعي ، ولكن روابط الحكم لا تنحل إلى التتابع الآلي ، والسلسل العنقوي (ص - ٥٤٠) . وما قلناه في مناقشة هذه النظرية في مبحث الحكم يمكن أن يذكر هنا أيضاً . فقد ذكرنا أن الحكم هو وقوف شيء مسألة التداعي لأنه قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى المحاكمة لأنها فعل مؤلف من أحكام يلزم عنها بذاتها لا بغيرها نتيجة . فإذا كانت نظرية التداعي لا تصلح لتعليل الحكم ، فكيف تصلح لتعليل المحاكمة ؟

ولنتناقش الآن آراء (استوارت ميل) : لقد زعم هذا الفيلسوف أن جميع أنواع المحاكمة تنحل إلى التمثيل . واكتفينا إذاً حللنا أنواع المحاكمة

(١) St. Mill; Système de logique déductive et inductive liv. II, ch. III p. 210,

لم نجد فيها ما يؤيد هذا الرأي . إن انتقاد (ميل) للقياس لا يصح إلا إذا أول القياس بحسب الشمول لا بحسب التضمن . فإذا أول بحسب الاعتبار الأول كان قولنا : كل إنسان فان شاملاً لزيد وعمرو وسقراط وأفلاطون وغيرهم من أفراد الناس ، وكان القياس كما زعم (ميل) دوراً فاسداً . ولكننا إذا أولنا القياس بحسب التضمن كان مفهوم الإنسان في مثالنا هذا مقوماً من الصفات المرتبطة بعضها ببعض وفقاً لقانون حقيقي لا جملة من الصور الجزئية المتجمعة بعضها فوق بعض ، وكان قولنا كل إنسان فان دالاً على أن صفة الغاني هي إحدى تلك الصفات المقومة . فالكبرى تدل على أن هناك علاقة بين الموضوع والمحمول ، والنتيجة تطبق هذه العلاقة الحقيقية على حالة فردية خاصة وهي حالة سقراط . وهكذا يصبح القياس انتقالاً من الكلّي إلى الجزئي ، لا من الجزئي إلى الجزئي .

وهذا النقد يطبق أيضاً على رأي (استوارت ميل) في الاستقراء ، لأن الاستقراء ليس مقارنة بسيطة بين أحوال جزئية جملة ، بل هو تحليل لهذه الأحوال الجزئية واستخراج ما تحتوي عليه من عناصر مجردة وعامة . أما قول (استوارت ميل) إن التمثيل يتصل إلى تداعي الأفكار فباطل أيضاً ، لأن التحليل يبين لنا أن التمثيل يختلف عن آلية التداعي اختلافاً تاماً . نعم إن الطفل الذي أحرق أصبعه بالنار ، يمتنع من تقريب يده منها مرة ثانية ، ولكن هذا المثال الدال على التمثيل والتداعي معاً لا يكفي لإرجاع إحدى العمليتين إلى الأخرى . فإذا كان الطفل جاعلاً بالعلاقة الحقيقية الكائنة بين النار والاحتراق ، كانت ذكرى الاحتراق مرتبطة في ذهنه بصورة النار ، كارتباط صورة هذا المكان بذكرى الحادثة التي جرت فيه ارتباطاً آلياً مبنياً على قانون الافتراض . وإذا كان الطفل هالماً بهذه العلاقة الحقيقية كان انتقال فكره إلى الاحتراق عند مشاهدة النار ليس نتيجة للتداعي الشخصي المعتاد ، بل محركة يطبق بها مبدأ عام معلوماً على أحوال خاصة مجهولة . وهكذا فيكل محاكمة نقضتي الاعتقاد أن ارتباط

المعاني بعضها ببعض يسوق الذهن الى نتيجة مستقلة عن الشخص وتجارية الخاصة .
قال (كرسون) : « هب أني صادقت أحد أصدقائي وأنا أبتاز جسراً
من جسور (الدين) منذ ثمانية أيام ، فإذا مررت اليوم من جديد على هذا
الجسر ، وجدت صورة ذلك الصديق الى نفسي ، ولكنني لا أتوقع أبداً
أن أصادقه بالذات ، ولو صادفته لمجبت لهذه المفاجأة . فيوجد إذن في ملكنا
هذا استحضار صور وفقاً لقوانين التداعي ، ولكن لا يوجد فيه أي توقع
ولا أي عنصر من عناصر التمثيل » .

وقصارى القول : ان التداعي بعيد الماضي ، أما التمثيل فيحكم على
المستقبل بحسب ذكرى الماضي ، ولا يتم هذا الحكم كما قال (كرسون) إلا
إذا تبيئت بفعل العقل تشابه الظروف التي كانت فيها سابقاً .

ج- تحليل المحاكمة من الوجهة النفسية

ينتج من هذه المناقشة أن المحاكمة لا تنحل الى تداعي الافكار . فلتبحث
إذن عن العامل النفسي المشترك بين جميع أنواع المحاكمة . ولندرس عملية
المحاكمة نفسها ، لا القول التام الدال عليها .

١- تحليل الاستنتاج

القياس ، وظيفة الحد الأوسط - ان دراسة القياس من الوجهة النفسية

أما تكون بتحليل العملية الذهنية المؤدية اليه ، لا بتحليل القول الدال
عليه ، لأننا كثيراً ما نقايس بين الامور من غير أن نعبر عن قياسنا بقول
نام أو ألقاظ واضحة .

لتحليل المثال الذي ذكرناه في الصفحة ٥٦٥ : كل ليون يتولد بولادة ،
والغفاش ابون ، إذن الغفاش يتولد بولادة . ان هذا القياس هو جواب عن

سؤال طرح علينا : هل الخفاش يبيض كسائر الطيور المشابهة له ، أم هو يقول بولادة ؟ إذا أردنا أن نجيب عن هذا السؤال ، بحثنا عن صفات الخفاش وحللتها ، ووجدنا بالتحليل أن في مفهوم الخفاش صفة نفاخ لان تكون حلقة الاتصال بين الخفاش والقولد بالولادة ، وهذه الصفة هي التيون فإذا تبين لنا أن الخفاش ثيون ، سهل علينا حل المسألة ، لاننا نعلم أن من صفات الثيون القولد بالولادة . فالفكر ينتقل إذن في القياس من النتيجة الى المقدمات ، لا من المقدمات الى النتيجة . الا أن هذه النتيجة التي يتصورها العقل أولا ، إنما تكون بالنسبة اليه مسألة يريد حلها أو فرضية يريد معرفة صحتها . فيبحث كما يقول المناطقة عن حلقة الاتصال بين الحد الاصغر والحد الاكبر ، وهذه الحلقة هي الحد الاوسط .

ينتج من ذلك أن العامل النفسي الاسامي في القياس هو البحث عن الحد الاوسط . فإذا نظرت اليه من جهة الشمول كان داخلا في الحد الاكبر ، وكان الحد الاصغر داخلا فيه ، وإذا نظرت اليه من جهة التضمن والمفهوم كان اتصاله بكل من الحدين مبنيا على علاقة معرفة ثابتة .

البرهان ، وظيفة الحدود المتوسطة . — ان سير الفكر في البرهان شبيهة بسيره في القياس ، هذا اذا نظرنا الى العمل الذهني المنتج للمحاكمة لا الى الاتفاظ الدالة عليه . افترض أننا نريد أن نبرهن على مساحة المتوازي الاضلاع . اننا نعلم أن مساحة هذا السطوح تؤخذ بعرب القاعدة في الارتفاع . وعلمنا هذا لم يكنسب بالبرهان في أول الامر ، بل بالحدس والمشاهدة الحسية ، كما سنبين في الملتقى . الا أن البرهان يربط هذه الحقيقة الجديدة بالحقائق المعروفة سابقا ، وعلى ذلك فيكون الامر فيه غير مختلف عن القياس . بل الفكر ينتقل هنا أيضا من النتيجة الى المقدمات المفروضة ، ويتم له هذا الانتقال بالاستناد الى حدود متوسطة . ان الحد المتوسط في مثالا هذا هو مساحة المستطيل ، لانه يمكننا أن نحول مساحة المتوازي الاضلاع

المفروضة الى مستطيل يعادله . اذن العامل النفسي الاسامي سيف البرهان هو الكشف عن حد أو عدة حدود متوسطة يمكن بواسطتها اعتبار الروابط الجديدة كنتائج ضرورية للعلاقات المبرهن عليها سابقاً (Lard, Logique, 91) والفرق بين القياس والبرهان أن الحد المتوسط في البرهان (أي المستطيل) ليس كالحد الاوسط الذي في القياس مستخرجاً من تحليل الحد الاول (أي المتوازي الاضلاع) . ان خواص المستطيل لا تدخل في خواص المتوازي الاضلاع كما تدخل خاصة اللبون في صفات الخفاش . واذا كان في البرهان تحليل فان هذا التحليل ، كما منبئين في المنطق ، انما هو رجوع الى حالة هي أبسط من الحالة المطلوبة ، (حالة المستطيل) ، فيستند الفكر الى هذه الحالة البسيطة ، وينشئ بها علاقة جديدة تنطبق على المتوازي الاضلاع . فالحد المتوسط لا يصلح اذن لاستخراج النتائج الداخلة في المبادئ ، بل يصح لانشائها بواسطة المبادئ انشاء .

٢- تحليل الاستقراء والتعميل

الاستقراء ، وظيفة العناصر المجردة العامة . - قلنا ان أوائل الاستقراء هي الحوادث المشخصة ، وان العقل يستخرج من هذه الحوادث الجزئية قانوناً كلياً أي علاقة بسيطة عامة ، فما هو نوع هذه العلاقة وما هي حدودها ؟ . ان هذه المسألة موجودة في الاستقصاء التجريبي ، لان العلماء يدرسون الحادثة (سرعة الجسم الساقط مثلاً) ويبحثون عن أسباب تبدلها ، الا أن أثر المحاكمة لا يظهر في الكشف عن القانون فقط بل يظهر أيضاً في البرهنة عليه ، لان القانون يكون في أول الامر فرضية ، والفرضية تتولد على الاكثر في ذهن العالم بحسب مفاجئ ، لا بعمل عقلي كلاسي .

والانتقال من الحادثة الى الفرضية هو استقراء ، الا أنه أولي ، وتحليل الا أنه غامض ، لان الحادثة هي من مسائل التجربة المتعقدة ، المشتمكة العناصر (ان في حادثة الجسم الساقط عناصر كثيرة كقوة الهواء ، ومادة

الجسم ، وشكله ولونه ، وصوته وغير ذلك) ، فلا يمكن الكشف عن قانونها إلا إذا جردنا منها بعض العناصر البسيطة العامة كالزمن والمسافة . أما وظيفة المحاكاة في هذا التجريد فهي قلب الاستقراء العفوي إلى استقراء تأملي . وقد بين المناطقة المعاصرون ^(١) أن هذا القلب ضروري لتحديد المفاهيم وتعريفها وضبطها ، وأنه ملازم للتجريب ، فلا يتضح معنى الحادثة (سقوط الجسم في الخلاء) ولا تتحدد العناصر المجردة (الزمان ، المسافة ، السرعة ، التسارع) ولا تتبين العلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض (تناسب السرعة مع مربع الزمان) إلا خلال الامتحان التجريبي . فالتجريب قد أدى إذن إلى تفريق الحوادث المركبة إلى عناصرها البسيطة ، فأوضح حدود الاستقراء وجردتها وعينها ، مثال ذلك : أن الكيمياء لم تتوقف عند عناصر الاوانين الأربعة ، بل تعمقت في التحليل واكتشفت عناصر جديدة ، كما أن الفيزياء الحديثة لم تقتصر على مفهوم الحرارة البسيط ، بل حالت انتشار الحرارة إلى ثلاثة مفاهيم : التوصيلية Conductibilité ، والإشعاع Rayonnement والحمل Convection .

وهذه العناصر المجردة العامة هي التي تجعل الاستقراء موسعاً وتبني خاصة القسم . إن التعميم ليس ، كما زعم بعضهم ، طريقة زائدة على المحاكاة التجريبية ، بل هو ذاتي لها داخل في مقوماتها .

ينتج عما تقدم أن أهمية المحاكاة الاستقرائية هي التحليل ، وإن هذا التحليل يكشف عن العناصر المجردة العامة . فينشئ النتائج انشائية بواسطة المفاهيم على نمط الاستنتاج الرباعي . والفرق بينها أن الاستنتاج الرباعي ينشئ النتائج بالاستناد إلى مسلمات هي أوليات مجردة ومفاهيم عامة ، أما الاستقراء فينشئ القانون بالاستناد إلى الحوادث المشخصة والمسلمات الحسية التجريبية .

(١) Dorolle, les problèmes de l'induction.

ويستبدل الحادث الخام بمقولات مجردة تنوب عنه وتندل عليه حتى لقد قال
(لالاند) :^(١) أن الاستقراء هو استبدال الطبيعة بمفاهيم
[Une Conceptualisation de la nature] أي استبدال المحسوسات المشخصة
بمقولات مجردة .

٢- التمثيل ، وتلخيص المشاهدة . - إن التمثيل قريب جداً من الاستقراء
الغفوي . حتى لقد قال بعض المناطقة أنه استقراء أولي بسيط لأنك لا تجد
فيه ما تجده في الاستقراء الحقيقي من تحقيق المفاهيم وتبسيطها وتحديدتها . بل
يبقى القانون فيه - إذا كان هناك قانون - على صورة فرضية غير محققة ،
ويقتصر التحليل فيه على الأمور السطحية والمشايات الخارجية دون التعمق
في الكشف عن العناصر المجردة الذاتية . إن الاستقراء الحقيقي لا يكتفي
بالمشايات السطحية البسيطة ، بل يتعدىها ، يبحث عن المشايات العميقة ، أما
التمثيل فيسند إلى مشايات مبہمة ومفاهيم غير منضجة ومجردات غير محدودة .

د - حقيقة المحاكمة

١- المحاكمة هي انشاء ذهني

إن التحليل النفسي الذي قدمناه يكشف لنا عن عناصر المحاكمة ،
فما هي حقيقة المحاكمة وما هي مقوماتها العامة .
إن طريق الكشف عن الحقائق مختلف في الاغلب عن طريق البرهنة
عليها . والمحاكمة ليس لها عمل في الكشف ، بل إن عملها الأساسي هو في
الدليل والبرهان .

ولا يتم البرهان إلا بإنشاء ذهني يستبدل العقل فيه مسلمات الحدس
والشعور بمجملات معقولة من المفاهيم يستطيع أن يتألفها وفقاً لنواميس الخاصة ،
وهذا الإنشاء إنما يسند إلى المفهوم لا إلى غيره . لأن المفهوم كما قال (بروشارد)

(١) Lalande, Les théories de l'induction p. 210

يثوب عند العقل عن الاشياء المحسوسة فيقلبها إلى معقولات مجردة ، فوظيفته الأساسية إذن هي أن يجعل المحاكمة ممكنة ولولاه لما كانت المحاكمة منتجة ، ولما أمكن انطباقها أيضاً على الحالات الجديدة ، فالمحاكمة هي إذن انشاء ذهني ، تستند إلى المفاهيم المجردة لا إلى المحسوسات المشخصة .

٢ - ماهي العوامل المتوفرة للمحاكمة

المحاكمة تابعة لثلاثة عوامل حيوية ، واجتماعية ، ونفسية .

١ - العوامل الحيوية والتجريب الذهني .

(١) يرى بعض العلماء أن العمل أو السلوك المادي الخارجي يشتمل على أبسط شكل وأول صورة للمحاكمة .

قال ديبو : « إن ابن (بريد) ، كان لا يستطيع في الشهر السابع عشر من سنه أن يلفظ كلمة واحدة ولكنه كان ، إذا عجز عن الوصول إلى دمية موضوعة في خزانة عالية ، يلقي نظره ذات اليمين وذات الشمال باحثاً عن شيء يقف عليه فيجهد صندوقاً فيأخذه ، ويصعد عليه ويصل إلى ما يشتهي ويريد . فإذا حللنا هذا الحادث وغيره من الحوادث الكثيرة المتشابهة له وجدنا بينه وبين الاستدلال الذي تشتمل عليه المحاكمة العقلية مطابقة تامة . إن كل هذه الاستدلالات هي من طبيعة واحدة ، لأن الاسم يرجع في كلا الحالتين إلى الانتقال من حد إلى آخر عن طريق الحد الاوسط .

٢) ويرى آخرون أن المحاكمة هي دون العمل المادي .

فما قاله هنري برغسون أن عملنا المادي يشتمل على هندسة طبيعية هي أكثر وضوحاً وبداهة من كل استنتاج آخر . وما قاله أيضاً ، إن هذه الهندسة المضطربة تتقلب فيما بعد إلى منطق ، فالاستنتاج هو إذن عمل فكري منظم وفقاً لفواصل المادة ، كما أن الاستقراء نفسه يقتضي تجزئ الحقائق المحسوسة والخروج من الزمان .

(٣) وقد استبعد أصحاب هذا التأويل الجبوي بعض آرائهم أيضاً ، كما كتب

(ماخ) عن التجربة الذهنية (Expérience Mentale) وأعني بالتجربة الذهنية طريقة لتخيل ما تريد تجربته وتصوره تصوراً ذهنياً قبل أن تنفذه تنفيذاً مادياً . وقد طبق (غولمو) هذه الطريقة على الاستنتاج الرياضي وطبقها رينيانو (Rignano) على جميع أشكال المحاكمة . فما قاله رينيانو أن كل محاكمة ، مهما يكن نوعها ، ليست سوى تجربة ذهنية . وهذه التجربة الذهنية لا تتم إلا بتأثير الانتباه ، إلا أن الانتباه خاضع كما بينا سابقاً لعوامل انفعالية ، فالمحاكمة مبنية إذن ، من أوائها البسيطة إلى صورها العالية ، على أساس انفعالي . وهذا يدل أيضاً على أنها ظاهرة من مظاهر غائية الحياة ، لا بل هي أكثر هذه المظاهر تعقداً وأعلىها منزلة .

مناقشة . - لا جرم أن الفاعلية الحركية تعني المحاكمة كما تعني العادة المفهوم ، ولا خلاف في أن المحاكمة إنما تتم بإنشاء المفاهيم وتجربتها من المحسوسات . إلا أن الفاعلية الحركية وحدها لا تولد إلا عادة ، وبين العادة والمفهوم كما ذكرنا سابقاً مسافة شاسعة .

فلا يعقل إذن أن تكون الفاعلية المنطقية صورة من صور الفاعلية الحركية المنحطة . نعم إن هناك كما ذكر (جانة) محاكمات آلية لا بلغت فيها العقل إلى الحقائق الخارجية ولا يتم بانطباقها على الواقع بل يرددها كآلة أو كمتابع الاحلام أو كتردد الانعكاس في حالة البيغانية . إلا أن هذه الاحوال ليست عامة ، بل يوجد إلى جانب المحاكمات الآلية محاكمات عقلية لا تنحل تماماً إلى العوامل الحيوية . لقد دلت تجارب (بياجه) ^(١) بصورة لا تقبل الرد أن منطق العمل هو دون منطق الفكر ، وأن الانتقال من الأول إلى الثاني يستلزم الخروج من معنى العمل المادي إلى معنى العمل الذهني ، والطفل كما بين (رينيانو) لا يستطيع الخروج من الاتي الأول لأنه شبيه بثلاث القردية التي كانت مدينة لأحد الناس بأثني عشر فرنكاً وكان

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.
chap. V, p. 2

هو نفسه مديناً لها بسبعة فرنكات ، فلما أرادت أن تأتي ما عليها من الدين وضعت أمامه اثني عشر فرنكاً ، وقالت له خذها واعطني منها سبعة فرنكات . والقروية لم تدرك أنه يمكنها وفاء دينها بطرح ٧ من ١٢ وإعطاء الرجل خمسة فرنكات فقط ، بل أعطته ١٢ فرنكاً ليرجع إليها منها خمسة .

أما فكرة التجربة الذهنية فهي فكرة غامضة ، قال (بياجه) إن محاكمة الطفل بين (٧) و (٨) سنوات مطابقة تماماً للتجربة الذهنية التي ذكرها (ماسخ) . ولكن هذا التجريب الذهني الأول ليس محاكمة عقلية لأنه لا يستخرج من مشاهدة الحوادث أية نتيجة ضرورية ولا نصيب نتائجها وإجابة بالمعنى المنطقي إلا إذا فرقت عناصر التجربة الخارجية بعضها عن بعض والنشئ بها حقيقة . مقولة بسيطة . وأعني بتفريق عناصر التجربة بعضها عن بعض إيجاد مفاهيم مجردة تتألف منها المحاكاة النتيجة ، فإذا لم يتم هذا التفريق كانت المحاكمة تكراراً ذهنيّاً للحوادث كما هي في الطبيعة فمن الضروري إذن أن نفرق بين هذا التجريب الذهني والتجريب المنطقي المعقول الذي يصل إليه الطفل في السنة الحادية عشرة أو الثانية عشرة من سنه . انت التجريب المنطقي يقتضي علم الإنسان بعماليته الذهنية من حيث هي لذاتها عمليات ذهنية لا من حيث هي تكرار لصور الحوادث كما تجري في الطبيعة . ويقتضي أيضاً عدم الوقوع في التناقض وملاحظة الارتباط المنطقي في نتائج المعاني . فهو إذن تجريب المدرك لذاته من حيث هي مفكرة .

٢ - العوامل الاجتماعية ، والحاجة إلى البرهان - ولتبين أيضاً أن اختيار الشعور (Prise de Conscience) وانتقال النفس من سطح العمل إلى سطح المحاكمة إنما هما تابعان للعوامل الاجتماعية . فقد رأينا سابقاً كيف أن الحاجة إلى البرهان قد تولدت من المناقشة ، وأقول الآن مع الدكتور (جانه) : « أن المحاكمة المنطقية هي مناقشة نحاسب بها أنفسنا » . وأحسن دلائل على ذلك أننا قد نفهم أمراً من الأمور ونعتقدده صحيحاً ، فإذا احتجنا إلى إيضاحه للآخرين شعرنا بنقص في فهمنا له وأدركنا ما يحيط به من

الشبهات التي كانت خافية قبل اضطرابنا لا يوضحها ومناقشته . وقد قال (بياجه) : كثيراً ما يظهر لنا بعد هذه المناقشات ان النتيجة التي كنا نظنها صحيحة ليست صحيحة ، وأنه ينقصها بين عبارة وأخرى جملة من الحقائق المتوسطة التي كنا غير شاعرين بفقدانها ، وانت المعاكسة التي حسبتها صحيحة لاستنادها إلى خيال حمي أو تثليبي قد أصبحت غير معقولة عندما اضطربنا إلى احضار هذا الخيال الحمي إلى القهر . وشعونا بعدم مشاركة الآخرين لنا فيه . اننا نشك في عبارة من العبارات اللازمة لحكم من أحكام القيم لمجرد علمنا ان هذا الحكم هو حكم شخصي .

ونضيف إلى ما تقدم ان التفكير المنطقي يقتضي الاستعداد للتفكير الصوري ، أي يقتضي تفكيراً مبنياً على تصور العلاقات المعقدة الكائنة بين المعاني . مثال ذلك أن الاستنتاج يقتضي التقيد بمبادئ (كمقدمات القياس) ونعريفات الرياضيات وبديهياتها) يقبلها العقل بصورة شرطية من غير أن يتم تصديقها أو كذبها من الوجهة الخارجية ، ثم يستخرج العقل من هذه المبادئ نتائج ملازمة لها ، وتكون هذه النتائج شرطية أيضاً ، لأنها لا تصبح إلا إذا صحت المبادئ . فالتجربة تدلنا على أن الطفل ليس أعملاً لهذا التفكير الصوري لأنه كما ذكرنا يتم بالمنفعة المباشرة ويجمع كل شيء حول ذاته . فإذا أراد الانسان أن يفكر تفكيراً صورياً مجرداً وجب عليه أن يخرج من ذاته ويتجرد من قيود مصالحه الشخصية الضيقة ، ويضع نفسه موضع الآخرين ، لأن التفكير المنطقي يقتضي كما قال (بياجه) أن ينظر الانسان إلى الأشياء بعين غيره ^(١) وهذا الخروج من الذات والتفرغ عن المنفعة والالتقاء إلى أفق أعلى من أفق الحياة الشخصية ، كل ذلك لا يتم إلا بتأثير الحياة الاجتماعية .

٣- العوامل النفسية المعقدة وفاعلية التركيب في المعاكسة - ان هذه العوامل السابقة لا تكفي لإيضاح المعاكسة ، بل تجعل فاعلية التحليل

ممكنة فقط . فقد ذكرنا في أول هذا الفصل ان المحاكمة تحليل . وبينما ان الغاية من هذا التحليل هي استخراج المفاهيم العقلية من مشكلات الحس ، قال (وليم جيمس)^(١) : « المحاكمة هي العلم بتجريد المحمولات ، لا كما اتفق ، بل بتجريبها بحيث يلزم عنها نتيجة لا تسوق إليها المحمولات الاخرى » وهذا التجريد يحتاج الى دقة وحذق وفطنة عظيمة .

ولكن المحاكمة ليست تحليلاً فقط ، بل هي أيضا تركيب . وما ذكرناه بهذا الصدد في مبحث الحكم ينطبق قائماً على المحاكمة . ان الرابط المنطقي بين حدود المحاكمة لا يظهر إلا اذا كانت حلقات البرهان كلها حاضرة في الذهن ، ولا يتم ذلك الا اذا كانت المعاني الحاضرة في الذهن معرفة بمحددة على صورة واحدة من أول المحاكمة الى آخرها . وينبغي لذلك أيضا أن تكون حلقات البرهان ذات وحدة لا أن تكون مصقوفة بعضها الى جانب بعض من غير رابط جامع بينها . ان وحدة حلقات البرهان تدل على وحدة التفكير .

ولا وجود لفاعلية التركيب عند الطفل ، لأنه لا يشعر بالتفاضل ، ولا يدرك هذه الفاعلية التركيبية إلا بعد الحادية عشرة من سنه . وكما كمل عقل الانسان تمت فيه فاعلية التركيب وعظم شأنها . ومنه في الفصل الآتي ان الرابط المنطقي بين حدود البرهان يقتضي أيضا وجود بعض المبادئ في الذهن . ان هذه المبادئ هي مظهر من مظاهر العقل وميزان لفاعليته المنظمة .

١ - المصادر

- | | | |
|-----|----------|--|
| 1 — | Bourdon, | L'intelligence, Chap. XIII |
| 2 — | Binet, | Psychologie du raisonnement (Alcan 1886) |
| 3 — | Cresson, | Les réactions intellectuelles élémentaires. |
| 4 — | Darolle, | Les problèmes de l'induction. |
| 5 — | Goblot, | Traité de logique, Chap. IX-XII |
| 6 — | James, | Principles of Psychology, ch. XXII (Reasoning) |
| 7 — | Lalande, | Les théories de l'induction et de l'expérimentation. |
| 8 — | Mach, | La connaissance et l'erreur, Chp. XI et XVIII |
| 9 — | Mill, | Logique, liv. II ch. III et liv. III ch. III — V |

(1) James, Précis, 480

- 10— **Piaget**, a) Le jugement et le raisonnement chez l'enfant
b) Le langage et la pensée chez l'enfant, ch. I.
11— **Queyrat**, La logique chez l'enfant.
12— **Rignano**, Psychologie du raisonnement.

٢ - نماذج ومناقشات شفهية

- ١ - بين الحد الأصغر، والحد الأكبر، والحد الأوسط، والكبرى والصغرى والنتيجة في كل من القياسين التاليين : (١) الخوت بنفس برنتين، والسحك لا بنفس برنتين، إذن الخوت ليس ممكناً. (٢) بعض المعادن سائل، لأن الزئبق معدن، ولأنه في الوقت نفسه سائل.
- ٢ - نقول لطفل له اخوان كما أخ لك فيجوبك عن ذلك من غير خطأ، ولكن إذا قلت له كم أخ في امرتك، خطأ، وقال اثنان. فلماذا يخطئ.
- ٣ - إذا سألتنا طفلاً عمره أقل من عشر سنوات السؤال الآتي : « إذا كان عندي أكثر من فورتك واحد ذهبت في القطار أو السيارة. وإذا نزل المطر ذهبت في القطار أو العربة، فلنفرض الآن ان السماء ممطرة، وان عندي عشرة فرنكات، فأية واسطة نقلية استعمل؟ » ان هذا الطفل يعجز في الغالب عن الجواب. فلماذا؟
- ٤ - التمثيل وتداعي الافكار.
- ٥ - نظرية (غوبلو) في الاستنتاج الرياضي.
- ٦ - التجربة الذهنية عند (ماخ).

٣ - اوتشار الفلسفي

- ١ - المعاكمة، وهل يمكننا ارجاع جميع أنواع المعاكمة الى نوع واحد (بيكالوريا يريز ١٩٢٥).
- ٢ - أثر الصور في المعاكمة (بيكالوريا ليل - ١٩٢٧).
- ٣ - أثر التجريد في حياة القدر (كارمون ١٩٢٨).
- ٤ - أوضح وفسر قول (كلود - برنار) الآتي : « قلنا ان المعاكمة التجريدية اذا تنطبق على الحوادث الشاهدة، ولكنها في الحقيقة لا تنطبق الا على المعاني التي ولتها ظواهر الحوادث في النفس ».

الفصل الرابع عشر

المبادئ المدبرة للمعرفة

لقد تبين لنا عند دراسة الحياة العقلية ان التجربة هي بداية الفكر ، وان الفكر يذهب رغم ذلك الى ما وراء التجربة ويريد أن يجعلها خاضعة لتوأميسه وصوره .

وفي الحق ان التجربة محدودة النطاق في الزمان والمكان ، فلا تكشف لنا إلا عن علائق جزئية بين حوادث متغيرة . غير أن الفكر يقايس هذه العلائق بعضها ببعض ، فيستخرج منها ما هو عميق ويقايه إلى قانون كلي ضروري ينطبق على كل زمان ومكان .

ثم أن الحوادث التي نشاهدها تظهر لنا مشبكة بعضها ببعض ، مشوشة غامضة ، ليس بينها رابط منطقي ، ولكن الفكر يكشف لنا عن نظامها الخفي ، ويربطها بعضها ببعض ، ويدخلها في منظومات علمية تامة الخلقات واضحة الحدود . والغلاصة ان كل ما نشاهده حولنا ونشعر به في داخلنا يظهر متغيراً متناهياً ناقصاً . ولكننا في الوقت نفسه نشعر بالمطلق ونفكر في الضروري وننتطح إلى اللانهاية والكمال .

إذن يوجد في عقل الانسان مبادئ خاصة تساعد على تأويل التجربة والحكم على الاشياء ، حكماً موضوعياً مستقلاً عن الاعتبار الشخصي ، لاحقاً نهائياً مطلقاً . وتسمى هذه المبادئ بمبادئ العقل .

١ - المبادئ العقلية

ان جميع أنواع المماكمة تدل على وجود هذه المبادئ المنظمة ، التي

تضمن لنا تحقيق الارتباط المنطقي بين حدود البرهان ، حتى لقد قال ليبنتز أن هذه المبادئ هي روح المجازاة ورابطها وهي « ضرورة لها كضرورة العضلات والاونار للحشي » (Leibniz; Nouveaux Essais, liv I, chap.1-20) ويمكننا إرجاع هذه المبادئ مع ليبنتز الى اثنين : مبدأ الهوية ، ومبدأ السبب الكافي :

١ - **مبدأ الهوية** (Principe d'identité) . - قلنا في بحث المجازاة ان كل محاكمة تقتضي بقاء الحدود كما هي من أول البرهان الى آخره من غير أن يطرأ تغيير على معانيها . ان هذا الشرط يسكن في القياس لتحقيق ضرورة النتيجة ، فالفكر المنطقي والاستنتاج الصوري مستندان إذن الى مبدأ خاص نسميه مبدأ الهوية .

يعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم « ما هو هو » أو « الشيء هو هو » أو « الشيء هو عين ذاته » إلا أن هذا التعبير يدخل على معنى مبدأ الهوية شيئاً من الوجودية ، مع أن مدلوله يجب أن يكون صورياً محضاً . فلتعبر إذن عنه بقولنا ما هو صحيح ، صحيح ، والقول لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً معاً . ان علماء المنطق يعبرون عنه بقولهم ب هي ب ^(١) .

لمبدأ الهوية عدة نوايع : ١ - **مبدأ عدم التناقض** : كقولنا القضية ثا لا تكونان صادقتين معاً ولا كاذبتين — ويمكن قلب هذا المبدأ الى مبدأ التناوب (Principe de l'alternative) كقولنا المتناقضتان لا تكونان معاً كاذبتين (أي يجب اختيار احدهما ، أو الى مبدأ حذف الوسط (Tiers exclu ou milieu exclu) كقولنا اذا كانت احدي المتناقضتين صحيحة كانت الثانية كاذبة بالضرورة . وبالعكس اذا كانت الاولى كاذبة كانت الثانية صحيحة بالضرورة (أي لا وسط بينهما) .

ب - **مبدأ التضاد** ، المتضادان لا تكونان صادقتين معاً ^(٢) (أي اذا كانت

(١) مع العلم بأن (ب) تدل على قضية لا على شيء . (٢) ولكنهما قد تكونان كاذبتين معاً كقولنا كل معدن سائل ، لا واحد من المعادن سائل .

أحدهما صحيحة كانت الثانية كاذبة ولا يصح العكس .

ج - والبدعيات الرياضية : أيضاً هي تطبيق مبدأ الهوية على موضوع الرياضيات ، ولكنها تستعص عن الهوية الكيفية بالهوية الكمية ، ويتقلب مبدأ الهوية فيها إلى مبدأ مبادلة الحدود المتعادلة . كقولنا الكعبتان المساويتان الكمية ثالثة متعادلتان .

د - والبدعيات المنطقية أيضاً مشتقة من مبدأ الهوية كقولنا إذا صح الأمر بالنسبة إلى الجنس صح بالنسبة إلى النوع لأن النوع داخل في الجنس .

٢ - مبرأ السبب الثاني . Principe de raison suffisante - انت مبدأ السبب الكافي هو مبدأ التعليل الذي يفرض انت لكل حادث قانوناً طبيعياً يوضح حدوثه . وقد عبر ليدنيز عنه بقوله : « لا يحدث شيء من غير أن يكون هناك علة أو سبب مقيد لحدوثه » ، وأعني بذلك سبباً صالحاً ، بصورة سابقة للحدوث ، لتعليل حدوث الشيء ، دون عدم حدوثه وبيان كونه على هذه الصورة دون غيرها ^(١) .

وهذا يقتضي أن يكون لكل شيء في الطبيعة إيضاح ، وإن يكون العقل قادراً على تماثيل كل شيء ، أن مبدأ السبب الكافي هو إذن كما قال (فويه Fouillée) مبدأ المعقوبة الكمية . ومعنى ذلك أنه يقتضي أن يكون لكل حادث من حوادث الطبيعة إيضاح يرضى به العقل .

ولكن إيضاح الحوادث إنما يكون على وجهين : السببية والغائية .
فبدأ السبب الكافي ينقسم إذن إلى مبدئين هما مبدأ السببية ومبدأ الغائية ولتوضح أولاً مبدأ السببية :

١ - مبرأ السببية ومبرأ التفيد - إن اعتقاد الإنسان أن لكل معلول علة هو أساس مبدأ السببية . ونحن نعتمد على هذا المبدأ وعلى مبدأ التفيد في قضايا الاستقراء العلمي .

(1) Leibniz, Théodicée, I 44

مثال ذلك الاستقراء الذي ينقل العالم من بعض الملاحظات والتجارب الى قانون (ماريوت) . إن العالم يلاحظ ان تغيرات الحجم ملازمة لتغيرات الضغط وأن وجود هذه التغيرات الاخيرة يستلزم وجود تغيرات الحجم بالضرورة . فهذا الاستقراء مستند الى مبدأ نسبيته مبدأ التقيد ويمكننا التعبير عنه بقولنا ان الشرائط التي أحدثت تغيراً ما ، كما نكررت من جديد تبعاً لذلك التغير . أو بقولنا أن كل تغير هو مرتبط بشرائط معينة أو كل تغير إنما هو خاضع لقانون واحد أو لعدة قوانين ومعنى ذلك ان العالم منتظم تجري قوانينه على نسق واحد . ولكن لما كانت أكثر قوانين الطبيعة هي قوانين عالية أسس قوانين تربط بعض الحوادث المتأخرة ببعض الشرائط المتقدمة كانت الاستقراء مستنداً أيضاً الى مبدأ السببية . ويعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم لكل حادث علة أو كل حادث هو معلول أو ان العالي المتشابهة تحدث المعلومات المتشابهة .

إن لمبدأ السببية أثراً عظيماً في تأسيس العلم . ولكن الاستقراء العلمي لا يؤدي دائماً الى قوانين سببية . فالحق قوانين كبر مثلاً بين لنا أن أفلاك السيارات أهليجية الشكل وقانون نيوتون يقول ان الأجسام تتجاذب بحسب كتلتها وبصورة متناسبة عكساً مع مربع المسافات التي بينها . وقانون ديكارت في انكسار الضوء بين لنا ان جيب $\theta =$ جيب ϕ فكل هذه العلاقات مطروقة متسعة ، مع أنه لا يوجد بينها ارتباط علي ، ولكن عدم وجود الارتباط العالي الظاهر بين هذه الحدود لا يمنعنا من قبولها وتعميمها . فالاستقراء مستند هنا إذن الى مبدأ هو أعم من مبدأ السببية ، ألا وهو مبدأ التقيد ، أو مبدأ الاطراد والنظام الطبيعي . وقد أشار (كورنو) الى هذا المبدأ بقوله : « من المحال أن تكون الاطرادات ناتجة عن المصادفة والاتساق » ، أو قوله : « إن انتظام بعض التغيرات يحمل العقل البشري على القول بوجود قانون ضابط لها » .

(ب) مبدأ الغائية . - وكما يستند الاستقراء الى مبدأ التقييد فكذلك يستند التحصيل الى مبدأ الغائية ، فلنأخذ إذا وجدنا أن المريخ مشابه للأرض في جوفه ودرجة حرارته وغير ذلك من الصفات ، قلنا إن المريخ مأهول بالسكان كالأرض ، فنحن قد وجدنا بعض الصفات الظاهرة مشتركة بين الأرض والمريخ ، ونوقعنا بعد ذلك وجود اشتراك بينها في صفات أعمق من الصفات الأولى . وهذا ناتج عن اعتبارنا الصفات الظاهرة وسائط قد تجمعت لتحقيق غاية من الغايات ، فنقول : إن وجود بعض الشرائط الجوية دليل على أن الطبيعة قد هيات الأسباب والوسائل لجعل الحياة ممكنة على سطح هذه السيارة أو تلك . نعم إن هذه الشرائط غير كافية لظهور الحياة ، ولكننا مشروط ضرورة ، ونحن نقدر أن هذه الشرائط الضرورية دالة على وجود الشرائط الكافية . فبدأ الغائية إذن يرجع الى القول ان الطبيعة لا تحدث شيئاً من الأشياء عبثاً ، بل تحدثه لغاية ولتقهر في إحداثه نظاماً . ومعنى ذلك : أن تجمع بعض الشرائط دليل على أن هنالك غاية متبعة عن علم أو غير علم .

ولا تريد الآن أن تبحث في قيمة التحصيل وأثره في العلم ، ولكننا نقول إن الغاية هي أكثر غموضاً من العلة ، فلا يمكننا إذن أن نجعل مبدأ الغائية مبدأً كلياً وضرورياً كمبدأ السببية . فقد يكون سبب الطبيعة غايات كثيرة أو غاية واحدة ، ولكن من الصعب أن يعم ذلك ويقال إن لكل شيء غاية . إن العقل لا يستطيع أن يتجرد من مبدأ السببية ومبدأ التقييد ، ولكن العلماء يملكون اليوم في أكثر مباحثهم العلمية الى التجرد من الإيضاح الغائي ، لأنهم لا يقتنعون به ولا يحتاجون اليه . وسنعود الى مناقشة هذا الأمر في المنطق .

٢ - مقولات العقل

يضم الفلاسفة الى مبادئ العقل بعض المعاني الأولية ، ويقولون إنها فطرية ، فمن هذه المعاني :

- ١ - معنى المطلق ، ويشتمل على الضروري وغير المتناهي والكمال ؛
- ٢ - معاني الجوهر والعلة والغاية المقابلة لمبادئ الحوية والسببية والغائية ؛
- وبعض المعاني العالية المشتدلة على مختلف العلاقات التي تربط الفكر بعضها ببعض كقولات (أرسطو) أو مقولات (كانت)^(١) .
- ٣ - مفاهيم الزمان والمكان والأوليات الرياضية .

٣ - صفات مبادئ العقل

ما هي صفات هذه المبادئ من الوجهة النفسية .

صفاتها العامة . - إن المبادئ العقلية كلية ضرورية ، وهي كلية من الوجهتين الداخلية والخارجية معاً ، أما من الوجهة الداخلية فلأنها موجودة في كل عقل ، وأما من الوجهة الخارجية فلأن كل تجربة من التجارب تؤيدها . وهي ضرورية بمعنى أن العقل لا يستطيع أن يتصور عكسها ، وهذا يميز المبادئ من القوانين الطبيعية . إن العقل يستطيع أن يتصور قوانين

(١) المقولات عند أرسطو عشر وهي : (الجوهر) و (الكم) و (الكيف) و (الإضافة) و (المكان) و (الزمان) و (الوضع) و (الملك) و (الفعل) و (الاتفعال) ، أما عند كانت فهي اثنتا عشرة :

١ - الكلية ٢ - الكيف ٣ - الإضافة ٤ - المادة

الوحدة	الإثبات	الجوهر والعرض	الإمكان - عدم الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود - عدم الوجود
الإجمال	التحديد	الاشتراك (التأثير المتبادل)	الضرورة - الجواز

بين الفاعل والمنفعل (

طبيعية مخالفة للقوانين المعروفة ، فيتصور مثلاً عالماً لا تعدد الحرارة فيه الأجسام ، ولا تتجاذب الأجسام فيه وفقاً لقانون نيوتون ، أما المبادئ فلا يستطيع العقل أن يتجرد منها إلا إذا انقلبت ملكاته الى جمل بسيطة من الإحساسات والصور المتتابعة . فالمبادئ إذن مقومة لحقيقة العقل .

صفاتها الخاصة . — إن مبدأ الهوية تحليلي ، أما مبدأ السبب الكافي فهو تركيبى . وإذا فإينما بين هذه المبادئ وبين حقائق التجربة ، وجدنا أنها مختلفة عنها تماماً . إن قولنا : هذه الورقة مستطيلة الشكل قول جزئي دال على حقيقة تجريبية معينة ، وكذلك قولنا : أمطرت السماء ، لأن الأوراق ليست كلها مستطيلة الشكل والسماء لا تمطر في كل وقت . فالحقائق التجريبية مضافة إذن الى زمان معين ومكان معين . وهي غير ضرورية بمعنى أنه لا يستحيل منطقياً فرض الأمور على عكس ما هي عليه .

إن هذه الملاحظات قد حملت بعض الفلاسفة على اعتبار مبادئ العقل مبادئاً لحقائق التجربة تماماً ، حتى لقد زعموا أن المبادئ غير متولدة من التجربة . ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالعقليين لأنهم يعتقدون أن هناك عقلاً فطرياً ، واستعداداً فكرياً ، لا يكتسب من التجربة ، بل يولد الانسان وبولد هذا الاستعداد الفكري معه . أما التجريبيون فيعتقدون أن المبادئ العقلية مشتقة من التجربة ويقولون لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة الحسية : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu » ولتبحث في كل من هذين المذهبين على حدة .

٢ . — المذهب العقلي

إن القول بفطرية المبادئ قديم جداً ، فقد كان السفسطائيون يقولون : إن للشخص أثراً عظيماً سيف المعرفة ، ويستخرجون من ذلك مذهباً ريبياً ملخصاً في قول بروتاغوراس : « الإنسان مقياس الأشياء » . وكان سقراط أيضاً يقول : إن الحقيقة فطرية في الإنسان وإن الذي يريد أن يطلع عليها

يكفيه أن يرجع إلى ذاته ويتأمل ما فيها من المبادئ ، فلا حاجة إذن إلى التعليم . لقد كانت وظيفة سقراط كوظيفة والدته القابلة ، أي أنه كانت يولد العقول كما كانت والدته تولد النساء . وهو يولد العقول (Naïvetique) بالأسئلة التي كان يوجهها إلى مخاطبيه ، فيسوقهم بها إلى الكشف عن الحقيقة بأنفسهم أو إلى الاعتراف بأخطائهم .

وقد سار أفلاطون على غرار أستاذه سقراط ففرق بين العالم المحسوس والعالم المفعول . قال إن العالم المحسوس هو عالم الظواهر المتغيرة والوقائع المتبدلة . أما عالم المفعولات فهو عالم الجواهر الحقيقية ، عالم المثل العاقبة الخالدة ، التي هي مبدأ كل موجود ومفعول معا . ولما كان لا علم إلا بالكليات ، كانت المعرفة العلمية الصحيحة هي العلم بالمثل لا بالمحسوسات . والنفس كما يقول أفلاطون في كتاب (الفدر) ، تحصل هذه المعرفة في ذاتها لأنها كانت ، قبل اتصالها بالعالم المحسوس ، في عالم المثل تسير مع الآلهة وراء مركبة جوبيتر . وكانت عالمة بكل شيء . فلما حبطت إلى الجسد فقدت علمها القديم ، وألكنها تتذكر من حين إلى آخر بعض ما كانت عليه . فالعلم إذن هو تذكر النفس لما كانت عالمة به من الحقائق الخالدة . وقد شرح أفلاطون هذه الأسطورة في كتاب (المينون) أيضاً فتخيل عبداً جاهلاً بالهندسة يكشف بنفسه ، تحت تأثير سقراط ، كيف يمكن إنشاء مربع مساو لضعف مربع معلوم . إن نجاح هذا العبد في طريقته هذه دليل على أن العلم كامن في النفس ، وإن النفس لا تنكسبه من العالم المحسوس ، بل تستخرجه من ذاتها .

أما أرسطو فقد جعل نصيب التجربة في اكتساب المعرفة أعظم مما هو عليه عند أفلاطون وسقراط . فالمفعولات هذه ليس لها وجود مفارق ، بل المفعول كما قال بعضهم داخل في المحسوس . ولكن يوجد فوق العقل المفعول ، الذي يقبل الصور ، عقل فاعل يجرد المفعول من المحسوس ويجعلنا نكشف

بالمحسوس المبادئ الأولية التي لا يمكن البرهان عليها . إن هذا العقل الفاعل هو - عند أرسطو - عقل غير شخصي ، عقل عام صادر عن العقل الإلهي .

قال أرسطو : الإحساس ليس علما ، لأنه لا يدرك إلا الفرد ، ولأن العلم إنما يشمل على العام^(١) ، ولكن الإحساس هو نقطة الانشعاع الضرورية للعلم . ومن كان فاقده الإحساس لا يمكنه أن يتعلم شيئا ، والنفس لا تفكر أبداً بدون صور ، ومع ذلك فإن وجدت الصور المعقولة تدخل الصور المحسوسة ، فإن وجودها فيها إنما هو وجود خففي ، أو وجود بالقوة ، فلا تنقل هذه الممكنات من القوة إلى الفعل ، ولا تدرك الماهية العقلية بالمحسوس إلا تحت تأثير العقل الفاعل . وبعبارة ثانية : إن العقل المتفعل يعني لنا مادة المعرفة ، أما العقل الفاعل فيصوغ لنا صورتها^(٢) . أضف إلى ذلك أيضا أنه لا يمكن أن تكون المعرفة كلها كلامية ، لأننا لا نستطيع البرهان على كل شيء . فكل برهان يستند إذن إلى أوليات لا يمكن البرهان عليها ، ولا تحتاج إلى برهان^(٣) ، كبداً عدم التناقض ، وبداً السبب الكافي ، والبداهات الرياضية ، وفكرة العدد ، وفكرة الامتداد . إن الملكة التي ندرك بها هذه المبادئ هي العقل الفاعل ، وهي وحدها تصل إلينا من خارج ، وهي وحدها إلهية . . .

وفد أخذ فلاسفة القرون الوسطى بهذه الآراء التي جاء بها الأقدمون ووقفوا بينها وبين مبادئ اللاهوت ، فما قاله (القديس أوغستينوس) في المثل الأفلاطونية : « إن المثل هي الصور الأولية والاسباب الثابتة التي

(1) Aristote, Analyt. part. 87 b, 39

(2) Ibid, 5, 430 a

(3) Ibid, part. 72 a et 100 b.

لا تتغير ، وهي لم تكون أبداً لأنها أبدية أزلية باقية في العقل الإلهي المحيط بها .

وقد جعل ابن سينا اكتساب المعرفة راجعاً الى العقل والإحساس من جهة ، والى قبض المقولات عن العقل الفعال من جهة أخرى . إن الماهيات المجردة من الأشياء لا تصبح مجردات عقلية إلا اذا اتصلت النفس بالعقل الفعال عن طريق الخدس والفكرة ، لأن القوة النظرية لا تخرج من القوة الى الفعل إلا بتأثير قوة موجودة بالفعل ، وهذه القوة هي العقل الفعال .

والقديس (طوماس داكينو) أيضاً لم يخرج عن المبادئ الربسية التي وضعها أرسطو ، فقد قلد أرسطو في التفريق بين العقل الممكن (الذي بالقوة) والعقل الفاعل (*Intellectus agens*) ، فالعقل الفاعل يدرك بالخدس المبادئ الأولى (جامع اللاهوت)^(١) ، وهو نور طبيعي يفيض عن الإله مباشرة كالإيمان والنعمة ، فينطبع على جوهر النفس بالفعل الإلهي ، وقد اقتبس (طوماس داكينو) من أفلاطون أيضاً رأيه في مثل فقال : إن المثل تفيض لا محالة عن الإله ، وإنها من حيث هي الدال المثالية لجميع الأشياء قائمة في العقل الإلهي .

فأنت تجد من هذه الاثلة أن فلاسفة القرون الوسطى لم يخالفوا آراء الأولين في مثل المبادئ ، بل زعموا أنها مطبوعة على جوهر النفس بطابع إلهي . وإذا دققنا في آراء ديكارت وجدناها أيضاً قريبة من هذه الآراء السابقة ، لأن العقل عنده قادر بذاته على إدراك ماهيات الأشياء ، وهو يسمى هذه الماهيات بالجواهر الصحيحة الثابتة .

وبنضح لنا من مطالعة كتاب التأملات (*Méditations*) أن تصور هذه

(1) *Somme théologique*, II a, II ac, q. 47 a-b

الجواهر الصحيحة الثابتة فطري في الإنسان ، فقد فرق ديكارت في هذا الكتاب بين المعاني الفطرية (*Idées Innées*) والمعاني الوهمية (*Idées factices*) المتولدة من الخيال والمعاني الخارجية (*Idées adventices*) المتولدة من الاحساس . وبين لنا أكثر المحققين أن للمعاني الفطرية عنده شأنًا عظيمًا حتى أنها لتغني عن المعاني الخارجية وتنبو عنها . فالذكر يطبق المعاني الفطرية على التجربة ويستخرج منها المعاني الخارجية لمنااسبتها للظروف والفرص . ولا تأثير للأشياء المحسوسة في تكوين الفكر . إن تأثيراً كهذا غير معقول في مذهب ديكارت لأن هذا المذهب يميل من أساسه الى الاحتفاء من التجربة ، فما قاله : إن الأشياء لا توصل إلينا ، بواسطة الحواس ، والمعاني التي تدل عليها ، بل نهيئ للمكاننا الفطرية فرصة مناسبة لتكوين هذه المعاني في وقت دون آخر ، فالنفس تشتمل إذن على مادة الاحساس . أما التجربة فتعلمنا فقط كيف نجزئ هذه المادة نفسها ونفصلها .

الفطرية عند ديكارت . - إن اصطلاح المعاني الفطرية قد أضل كثيرين من شارحي مذهب ديكارت ، فظنوا أنه يقول بوجود معان واضحة ، معينة قائمة في النفس منذ الولادة ، موجودة فيها قبل اتصالها بالعالم المحسوس . ولكن ديكارت نفسه صرح بخلاف هذا الرأي ، إذ قال : أقول إن هذه المعاني فطرية كما يقولون ، إن الكرم فطري في بعض الأمر ، أو أن بعض الأمراض كالنقرس والحصاة هما فطريان في الأمر الأخرى ، فليس معنى ذلك أن الأطفال مصابون بهذه الأمراض ، وهم في الأرحام ، بل معنى ذلك أنهم يولدون وفيهم استعداد أو قابلية للوقوع فيها .

اعتراض لوك . - ولكن هذا التحديد لم يقطع مظان الاشتباه ، ولا أوقف اعتراضات المخالفين ، فقال لوك في كتابه (*Essai sur l'entendement humain*) الذي ألفه للرد على نظرية المعاني الفطرية : إن الأطفال

والمفوضين والبله لا يدركون المبادئ الأولية ، ولا يفهمون الأمور البدئية ،
ولو كانت الأوليات فطرية فيهم لفهموها دون عناء . إذن ليس سيف النفس
فكرة فطرية واحدة لأنها لو كانت فطرية لما جهلها انسان ، ونحن نجد أن



ديكارت — (١٥٩٦ — ١٦٥٠)

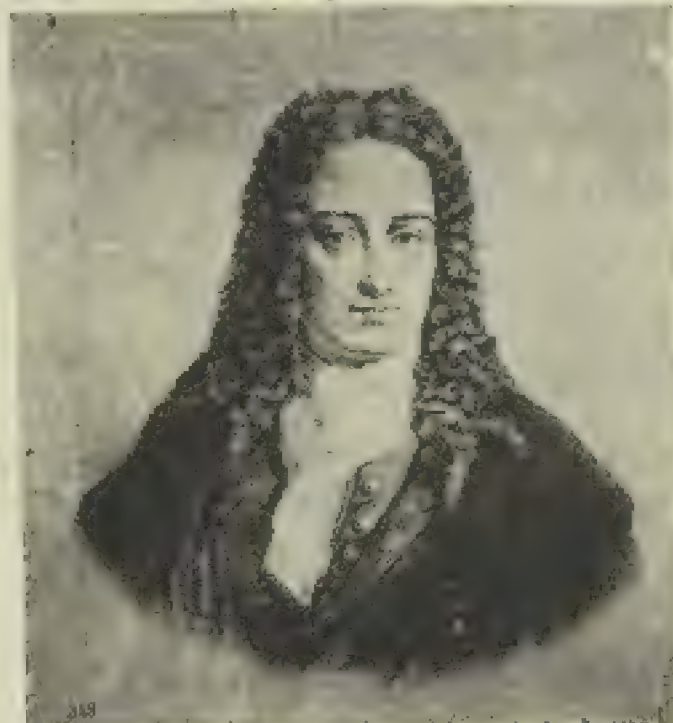
كان ديكارت : قصير القامة ، كبير الرأس ، عريض الجبهة ،
عظيم الأنف ، نظار على وجهه علامة القسوة والتأمل والكبرياء .

كثيراً من الفكر النظرية المزعومة معلومة عند قسم من الناس ومجهولة عند آخر ، فكيف تكون فطرية وفي الناس من يجهلها . ان فكرة الاله مثلاً ليست فطرية ، لان هناك شعوباً لا تدرك هذه الفكرة . ولو كانت عقول الناس واحدة ، لما اختلفت الانظار وتباينت الآراء حول المسائل ، كما هي عليه الآن منذ عصور طويلة . وقصارى القول : ان احسن دليل على ضعف نظرية المعاني الفطرية استفتاء علم النفس الحديث عنها وايضاها تولد جميع المعاني من التجربة .

رداينز . - ولكن (لوك) لم يفتح ثامناً في طريقته هذه ، فانبرى (لينتز) الرد عليه في كتاب سماه (Nouveaux Essais sur l'entendement humain) فتد المسائل التي ذكرها لوك واحدة واحدة ، وأدخل على علم النفس فكرة جديدة هي فكرة اللاشعور . قال : اننا كثيراً ما ندرك من غير ان نفهم ، اى ندرك ادراكاً غامضاً غير مصحوب بشعور واضح . فالاوليات المعنوية التي لا يفهمها الطفل والانسان الابتدائي موجودة في نفوسها بالقوة ، أي بصورة مضحكة ، ولا تمر من القوة الى الفعل ، أي لا تنتقل من حالة الادراك الغامض الى حالة الفهم الصريح الواضح إلا بتأثير التجربة . ان أحول الناس بعلى الحوادث المتتالية بعضها ببعض ، وبعلل أفعال الناس بإراداتهم وأغراضهم ، فهو اذن يطبق من غير أن يدري مبدأ السبب الكافي . قال لينتز : « لا نعلم أنه يمكنك أن تقرأ قوانين العقل الايدية المطبوعة في النفس بنظرة واحدة ومن غير تحضير كما نقرأ قرار الحاكم الموجود في سجله بدون عنا . ولا بحث ، ولكن بكفك أن تكشف عنها في نفسك بقوة الانتباه ، وأن تهني الحواس فرصة متعاقبة لعملك هذا . . . »

لقد استعملت أيضاً هذه الغاية تشبيهاً خاماً هو تشبيه النفس بحجر من المرمر ذي عروق لا يحجر من المرمر ذي تركيب واحد ، أو تشبيهاً بالواح فارغة أو بها بسمه الفلاسفة صفحة بيضاء (Tabula rasa) لانه لو كانت النفس شبيهة بهذه الاواح الفارغة لكانت نسبة الاوليات اليها

كنسبة صورة (هر كول) الى مرمر يقبل هذه الصورة أو غيرها . ولكن
لو كان في هذا الحجر عروق تصلح لصورة هر كول دون غيرها ، لكان
الحجر أكثر استعداداً لها ، ولكانت صورة (هر كول) فطرية بالنسبة اليه .
ولا يمكن الكشف عن هذه العروق ، أي لا يمكن لتطويف الحجر وشحنه
وتجليته وحذف الزوائد التي فيه إلا بالتجربة والعمل .
ما ابقاه لينز من التجربة بنية والعقيدة . - ينتج من هذا القول أن (لينز)



لينز - (١٦٤٠ - ١٧١٠)

ولد لينز في لينزيغ عام ١٦٤٦ ، فبدأ بدراسة الحقوق حتى حصل على
لقب دكتور وهو في العشرين من سنه . ثم ذهب الى باريس عام ١٦٧٢ ،
وانصرف فيها الى الرياضيات فاخترع حساب التفاضل ، ولم يخصص عمله في
الرياضيات والفلسفة فقط ، بل اشتغل أيضاً في الحكمة والكيمياء والفيزياء
والطب واللاهوت والإدارة والسياسة .

قد سلك طريقة متوسطة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي الخوض . فقد كان من عادته في أكثر المسائل أن يبحث عن نقطة عالية مشتركة يجمع فيها بين الآراء المتعارضة بدلاً من أن يردّها . فالمذهب التجريبي يجعل النفس صفحة بيضاء لا تبالى بهذه الصورة أو تلك ، بل شأنها شأن القابل الخوض الذي لا يبدل شيئاً مما يرد إليه . والمذهب العقلي نحا مع أفلاطون منحى بعيداً ، حتى زعم أن الصور موجودة في النفس بالفعل قبل اتصالها بالتجربة . أما ليبنتز فقد طبق على المبادئ فكرة (الاضمار) والتضمن (Virtualité) فقال : ان للمبادئ الفطرية هي استعدادات نفسية وان جميع معارفنا الجزئية مشتقة من التجربة ومقتبسة من الحواس ، وهكذا فنظرية الصفحة البيضاء بعيدة عن الحقيقة . ويجب تبديل قاعدة التجريبيين القائلة : « لا يوجد في العقل شيء » لم يوجد قبل في التجربة « بل إضافة قيد واحد عليها وهو قولنا : « ألا العقل نفسه » Nisi Ipse Intellectus .

على أننا اذا تعمقنا في دراسة فلسفة ليبنتز تبين لنا أن أثر الفطرية عنده أعظم مما هو عليه في كتابه (التجارب الجديدة) فقد كان هذا الفيلسوف يقول ان الحقائق الخارجية لا تؤثر أبداً في ادراك المدرك . لأن الإدراك انما هو شعور الإنسان بما في ذاته من الفكر . والنفس لا تكتسب شيئاً من العالم الخارجي . قال ليبنتز « لو كان في وصفي أن أدرك بوضوح كل ما يحدث لي أو يظهر لي في هذه الساعة لامكنتني أن أرى كل ما سيحدث لي ، حتى ولو زال كل ما هو خارجي بالنسبة اليّ ولم يبق في الوجود إلا الله وأنا »^(١) فالنفس اذن تستخرج المعاني من ذاتها فتنتقحها وتضمها . قال ليبنتز « يظهر لنا لأول وهلة أن كل مفاهيمنا تأتي من العالم الخارجي بواسطة الحواس ، وتوتم في صفحات النفس الفارغة (Tanquam in tabula rasa) ، ولكننا اذا تعمقنا في التأمل أدركنا أن كل شيء — حتى الادراكات والافعال — انما يأتيها من داخلنا بعقوبة تامة^(٢) وما نظنه خارجياً أو آتياً

(1) Philosophische Schriften, édit. Gerhardt, t. IV, P, 440

(2) Théodicée, 296

عن طريق الحواس ، إن هو إلا تبدل أحوالنا الداخلية من حالة الغموض والاشتباه الى حالة الشعور الواضح والإدراك اليقيني . ويمكننا أن نقول ان العالم كله ينعكس في كل مناد (Monade) أي في كل جوهر روحي ألا أنه لا ينعكس دائماً بإدراكات واضحة بل تكون هذه الإدراكات نارة واضحة وأخرى غامضة ، وإرتقاء الإنسان إنما هو استزادته من هذه الإدراكات .

اتفاق العقل مع الطبيعة . — اننا لا نريد الآن أن نناقش هذه النظرية الفلسفية لأننا لا نعلم ما هو مذهب ليبنتز في الوجود ولا ما هي مقاصده ، فلنقتصر إذن على الكلام عن ناحية خاصة لغتت نظر ليبنتز نفسه وحاول أن يجد لها حلاً ، وهذه الناحية هي اتفاق العقل مع الطبيعة . اذا كانت الصور العقلية فطرية ، أي موجودة في النفس قبل الولادة ، فكيف نتفق مع العالم الخارجي وهي لم تأخذ هذه الصور عنه ، ولماذا تكون العقولات مطابقة للحجوسات وهي لم تتولد منها ، فإما أن نقول ان العالم الخارجي غير موجود وان كل ما فيه من الصور مشتق من العقل ، واما ان نقول بعدم وجود المطابقة بين العقل والطبيعة . ان ليبنتز يصرح أن ادراكنا في صور ومعارف مطابقة للحقائق الخارجية المحيطة بنا لا أوهام وأحلام خيالية بعيدة عن المحسوس . ولكن هذه المطابقة لا تنشأ عن تأثير متبادل بين النفس والطبيعة ، بل تنشأ عن مطابقة قديمة ، ومعنى ذلك أن تتابع الإدراكات في الجوهر العاقل مستقل عن التجربة ومتقدم عليها ، ومطابق في الوقت نفسه لتتابع حوادث الكون وجرياتها ، فذلك إذن عالمان عالم العقل وعالم الطبيعة وكل منهما مطابق للآخر في تتابع صورته وجريان حوادثه . ان هذه النظرية هي التي سماها ليبنتز نظرية المطابقة السابقة (Harmonie préétablie) أو نظرية الاتساق السابق بين العقل والطبيعة . كأن الأول قد نظم الموجودات ورتبها ترتيباً متسقاً كما ينظم الساعاتي الماهر آلاته المختلفة فيجعلها تدق معاً . تلك هي نظرية الاتساق السابق ، وهي كما ترى نظرية لاهوتية محضة لا تزيل الشبهات ولا تفيحل الظلمات عن مثل المبادئ ، ولعل ليبنتز لم يقل بها

الآن ضرورة مذهبية فجاءت ظنية لا ببقائية ، وإذا كنا نحصل على الظن فقط بعد هذه التحركات ، فيكفيها الظن الذي كان أولاً .

مذهب كانت . — ينتج مما تقدم أن المذهب العقلي لم ينجح في إيضاح مطابقة العقل للطبيعة (إيضاحاً علمياً بقيقاً) ، بل ساقته مقدماته إلى إرجاع هذه المطابقة إلى أسباب لا يتناولها العلم بالبحث ، فحاول (كانت) التغلب على هذه الشبهة العظيمة بالتخاذ رأي جديد في علاقة الفكر بالمعرفة ، وقد



كانت — (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

كان^١ (كانت) من الصحة ، ضئيف البنية ، منخفض الصدر ، وكان يقبع في حياته نظاماً مطرداً ، فيقيس وزن ثيابه ويحسب كمية طعامه ونوعه ومدة نومه وساعات نومه ، ولم يغير الطريق التي كان يسلكها في نزعه إلا مرة واحدة ، وهي المرة التي جاء فيها نأب الثورة الفرنسية .

علق على هذا الرأي أملاً عظيماً في إصلاح الفلاسفة ، حتى لقد شبه عمله هذا بعمل (كوبرنيكس) في الفلك : كان الناس يعتقدون قبل كوبرنيكس أن الشمس تدور حول الأرض ، فعكس كوبرنيكس هذه القضية وأثبت أن الأرض تدور حول الشمس ، وهكذا كان الفلاسفة يعتقدون قبل (كانت) أن الفكر يدور حول الأشياء الحسية لاقتناص المعرفة ، أما (كانت) فقد أراد أن يجعل الأشياء الحسية نفسها تدور حول الفكر .
ولنشرح الآن رأي كانت باختصار :

١ - مادة المعرفة وصورتها - المعرفة مؤلفة من عنصرين : المادة والصورة ؛ فالمادة تنكسب من العالم الخارجي ، والصورة من العقل . والمادة هي الإحساسات والحوادث . أما الصورة فهي الصفات التي لتصف بها هذه الحوادث حينما تصبح مدركة معلومة .

٢ - صورة المعرفة : الزمان والمكان - لا نشعر بالحوادث إلا وتسبغ عليها حساسيتنا صورتي الزمان والمكان . إن هاتين الصورتين هما اللتان تجعلان تصور الحوادث ممكناً . ونحن بواسطة الزمان والمكان نرتب الحوادث ونؤلف منها سلاسل منظمة ، ونستطيع بذلك تمييزها ومقايستها بعضها ببعض ولولا تصور الزمان والمكان لما استطعنا أن نرتب الحوادث ، ولا أن ندرك علائقها ، ولأنسبنا كالمصور الذي لا يمكنه أن يصور لعدم وجود لوحة يفسر عليها ألوانه . إن الزمان والمكان هما صورتان ضرورتان وكيانيتان مختلفتان عن الأشياء الحسية ، فها شرطان من شرائط التجربة ، لا يكازم التجريبيون نتيجة من نتائجها ، أضف إلى ذلك أن جميع أجزاء الزمان والمكان متجانسة ، ويمكننا أن نحددنا ونعينها بصورة متقدمة على التجربة فإذا صح أسس النسبة إلى أحد هذه الأجزاء صح بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى بالضرورة ، إذن الرياضيات ممكنة ، وقد بينا في بحث إدراك المكان ما هي قيمة هذا الدليل عند (كانت) وما هي أغراضه منه .

٣ - مقولات العقل - إن انتظام الحوادث داخل صورتي الزمان والمكان لا يكفي لتكون الفكر ، لأن الحوادث إنما هي عناصر الفكر فقط ، فينبغي إذن ربط هذه الحوادث بعضها ببعض ، وتأليف الأحكام من هذه الروابط ، ولا يتم تأليف هذه الأحكام إلا بتوابع العقل ، فالعقل يفرض قوانينه على الحوادث كما تسبغ الحاسبة صورها على الأشياء ، إلا أن عمل الحاسبة مقصور على ضبط الحوادث داخل إطار الزمان والمكان ، أما العقل فيدع علائقها ويؤلف الأحكام المنطبقة عليها ، ويصبح على هذه الصورة كما قال (كانت) داخض ثمبعة الطبيعة بدلاً من أن يكون صورة من صورها المتعكسة أو صدى من أصداؤها ، إن العقل يدع مقولة الجوهر ويحكم ببقائه في الزمان ويدع مقولة العلة ويحكم بأن لكل حادث محدثاً ، وإن لكل كائن غاية ، وهذا الإبداع يدل على أن قوانين العقل هي أعلى من التجربة ومتقدمة عليها ، فلما يكتبها العقل من مسلمات الحس ، بل استخرجها من داخله وجعل الحوادث خاضعة لها .

إذن لا وجود لتكون إلا من حيث هو مدرك ، ولا ضرورة لتوابع الطبيعة إلا من حيث اتصالها بقوانين الفكر ، كما أن مخالفة قوانين الفكر تؤدي إلى زوال الفكر والكون معاً . ينتج من هذه المقدمات أن العلوم الطبيعية ممكنة لأن العقل كما قلنا هو الذي ينظم علائق الحوادث ويؤلف الأحكام المنطبقة عليها .

٤ - الحوادث والنسب بذاتها - إن قوانين العقل لا تنطبق على جواهر الأشياء بذاتها (Noumènes) ولا تحيط بلطاق ، بل تنطبق فقط على مسلمات التجربة أي على الحوادث التي تتكون منها وحدها موضوعات العلوم . فهي لا تطلعنا إذن على حقيقة النفس والمادة والإله ، لأن هذه الجواهر الحقيقية ليست من الأمور الحسية ، فعمل ما بعد الطبيعة ليس إذن ممكناً . مناقشة - من محاسن نظرية (كانت) هذه أنها تظهر لنا أثر الفكر في تكون المعرفة ، وتبين لنا عجز التجربة عن إيضاح تكون العلم .

ولكنها بالرغم من ذلك ليست أقل من غيرها صعوبة .

١ - ليس الزمان والمكان متقدمين على التجربة . - إن أول هذه الصعوبات ينشأ عن اعتبار الزمان والمكان صورتين من صور الحساسية المتقدمة على التجربة ، فقد بينا في بحث إدراك العالم الخارجي : أن كل إحساس ذو امتداد وأن مفهوم المكان المعقول إنما هو تعميم بسيط لصور الامتداد الحسوس . فالمكان المجرد قد تولد اذن من الامتداد الحسي المشخص ، والزمان العلمي هو تعميم بسيط أيضاً لصور الزمان النفسي الذي نشعر به في داخلنا . إن لكل حالة نفسية دواماً ، وهذا الدوام النفسي هو الزمان الحقيقي . فكما أن المكان المجرد قد تولد من الامتداد الحسي كذلك الزمان العلمي قد تولد من الزمان النفسي .

٢ - إن فلسفة (كانت) لا توضح لنا مبادئ العقل ، بل تكشفه بالتصديق بوجودها . وفي الحق إن (كانت) لم يذكر لنا كيف نشأت هذه المقولات ولا من أين أتت . فهل هي مثل عقليقة مخلدة ، أم هي إشراق إلهي . إنك لا تجد لهذه المسألة في فلسفة (كانت) جواباً يشفي غليلك أو يزيل شكك .

٣ - إن مذهب (كانت) يضمن لنا مطابقة قوانين العقل لدواميس الأشياء . لأن كتاب (كانت) في نقد العقل الخالص (Critique de la raison pure) يحوم في جميع مسائله حول هذه الفكرة : أن العقل هو الذي يصوغ التجربة ، وأن ما يصل إليه من العالم الخارجي هو غبار من الحس ، فالعقل يصوغ هذه المادة العديمة الشكل ويضعها في قوالب معينة وبكيفية بحسب مطالبه الخاصة . فإذا ألقينا على أصحاب هذا المذهب السؤال الذي ألقيناه على (لينز) و (ديكارت) وقلنا كيف توضحون لنا اتفاق الفكر مع الأشياء ؟ قالوا إن هذا السؤال سبغ فلسفة (كانت) وجوهين : الأول يتعلق بالحوادث ، والثاني بالشئ ذاته . فإذا فصدنا الوجه الأول كان الجواب عن هذا السؤال سهلاً ، لأن العقل عند كانت هو الذي يصوغ الحوادث ويرتبها بحسب قوالبه الخاصة . إن خطأ جميع التجريبيين والعقليين

المتقدمين على (كانت) هو في أهمهم فعالية العقل . انهم يشبهون العقل قارة بلوح من الشمع وأخرى يحجر من المرص ، ويجردونه من كل فعالية ، وهذه التشبيهات كافية للدلالة على بطلان مذهبهم ، لان العقل يصوغ مسلمات التجربة ويكيفها بحسب مطالبه . واذا كان العقل هو الصانع ، فلا عجب اذا اتفقت صور الصياغة مع قوالب الصانع . واذا قصدنا الوجه الثاني قلنا ان اتفاق العقل مع الشيء بذاته أمر مسلم به في فلسفة (كانت) من غير برهان . نعم ان (كانت) يقول : ان وجود المعرفة دليل على المطابقة بين العقل والشيء بذاته ، وانه لولا هذه المطابقة لبقيت قوالب العقل فارغة ولما تكون العلم . ولكن هذا القول ليس برهاناً كافياً ، بل هو تسليم بالأمر الواقع كما هو من غير دليل . اننا لا نزال نسأل ما هي هذه المطابقة بين العقل والشيء بذاته . ان العقل لا يصوغ الشيء بذاته كما يصوغ الحوادث ، فلماذا يخضع هذا الشيء اذن لقوالب العقل ، فلماذا كان خضوعه لها عرضياً ، أمكن اذ ذلك انفصاله عنها ومخالفة لها . لقد أدرك خلفاء (كانت) خطورة هذه الشبهة ، فقالوا : اذا كان الشيء بذاته جوهرأ حقيقياً مستقلاً عن العقل ، فن الصعب ايضاح خضوعه لقوالب العقل وصوره . اننا لا ندري بأية معجزة ولا لأي سبب يتفق هذا الجوهر للمفارق مع مقولات العقل وصوره ، لذلك اضطرر خلفاء (كانت) وهم (فيخت وشباينغ وهيجل) الى حذف الشيء بذاته حالاً لهذه الشبهة ، فقالوا ان العقل يستخرج من داخله كل شيء ، فهو يبدع مادة المعرفة ويبدع صورتها ، كما يبدع الاله مادة العالم ويهيئ الصورة الموافقة لها .

هكذا يسوقنا مذهب (كانت) الى المذهب الخيالي المطلق ، ولا غرو فإن أصحاب المذهب العقلي قد وضعوا العقل خارج الطبيعة وجعلوه فوقها ، وقالوا بوجود بعض الاستعدادات فيه قبل اتصاله بالتجربة . فلماذا جعلنا العقل خارج الطبيعة نعتبر علينا ايضاح اتصاله بها وانفائه عنها ، واذا وضعنا العقل داخل الطبيعة ، اضطررنا الى القول باكتسابه المعرفة منها . فلماذا أن نوضح اتفاق العقل والطبيعة بتأثير قوة هي فوقهما ، ولما أن نقص تأثير الطبيعة في العقل

شيئا فشيئا كما فعل العقليون ، من ديكارت الى لايبنز ، حتى يصبح هذا التأييد معدوما كما هو عليه عند نلاميد كانت . ان انقلاب المذهب العقلي الى المذهب الخيالي ، هو اذن ضرورة منطقية لا محيد عنها .

٥ . - الصفات العامة للمذهب العقلي

صعوباته

يمكن تلخيص صفات المذهب العقلي كما يلي :

فطرية المبادئ وتقدمها على التجربة . — يقول العقليون : ان في النفس عناصر فطرية متقدمة على التجربة (a priori) ، فالمبادئ والمقولات عندهم أوليات ، حتى أن بعضهم — كسقراط وأفلاطون وليبنز — يزعم أن المعرفة نفسها فطرية ، وأنها تنشأ عن نمو الاستعدادات الكامنة في النفس ، وإذا اعترف بعضهم الآخر بضرورة التجربة ، كما فعل أرسطو ، كانت ، فإنه يقرر في الوقت نفسه أن التجربة لا تصبح ممكنة إلا إذا استندت الى صور فكرية ومقولات عقلية متقدمة عليها ، ولكن المذهب العقلي يقتصر على مشاهدة هذه المقولات من غير أن يوضح لنا كيفية تولدها ، وقد يحاول في بعض الاحيان أن يستخرجها بعضها من بعض أو أن ينتشها انتشاء ويرتبها ترتيبا ، ولكن هذا الاستنتاج العقلي بعيد كل البعد عن الايضاح الحقيقي ، لانه يقتصر على بيان علائق المقولات من غير أن يوضح لنا تكونها .

ان هذه الصفة الفطرية تخالف اذا صعوبة أولى ، وذلك أن الدراسة النفسية لا يجوز أن تكون مقصورة على وصف عمليات العقل وبيان علائقها بعضها ببعض كما في المنطق ، بل يجب أن تؤدي هذه الدراسة الى ايضاح تكون العقل وبيان أسباب حدوثه . فالقول بفطرية المبادئ يقتضي أن تكون هذه المبادئ تامة كاملة منذ ظهورها ، وهو قول يرمي بالايضاح الوضعي ظاهريا لانه يجرد العقل من التجربة ويجعله قائما بذاته ، ولم يتخلص أصحاب المذهب

العقلي كما رأيت من هذه الصوبة الآن بالاستناد إلى ما بعد الطبيعة ، فجعلوا الإنسان موجوداً إلهياً ميبأً لغيره من الموجودات ، وقالوا : أنه يشارك بالعقل الوجود المطلق . وقد أثار هذه الآراء كثيراً من الشبه كقولهم : أن العقل ثابت لا يتغير ، لأنه اشراق المثل الخالدة على الإنسان ، أو نعمة من نعمات العقل الإلهي ، والقول بعدم تغير العقل مخالف للواقع ، لأن الإنسان قد انتقل من حالة البداءة إلى حالة الحضارة ، وتبدلت مفاهيمه العقلية بحسب درجة ارتقائه ، إلا أن الفطريين قد أمهلوا هذه الناحية تماماً .

المبادئ كلية وضرورية . - والعقل في نظرية الفطريين مطلق ، ومعنى ذلك أن مبادئه كلية وضرورية ، فالعقل واحد عند جميع الناس ، أو هو كما قال ديكارت : أحسن الأشياء اتصافاً بينهم ، والحقائق الأولية حقائق خالدة لا تتغير ولا تقيدل . أن جميع الفلاسفة الفطريين متفقون في هذا الرأي ، ولا فرق في ذلك بين فطرية (كانت) النسبية وفطرية أسلافه العقائين لأن صور الحساسية ومقولات العقل عندهم هي الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة ، وهي التي تحدد نفس نطاق كل معرفة ونصوغها في قواها التي لا تتغير ، ولولا ذلك لما توصلنا إلى اليقين في المعرفة العلمية .

لقد ضل الفطريون في ظنهم أن المبادئ كلية وضرورية ويمكن إرجاع ضلالهم هذا إلى وحمين :

١ - الوهم الأول : ينشأ عن ظنهم أن الفكر المنطقي ، كما يعرفونه ، هو أساس كل تفكير بشري ، مع أنه يوجد في الواقع أنواع من التفكير غير خاضعة لمبدأ الهوية ، ولو كان هذا المبدأ ذاتياً للفكر البشري لما وجد هناك عقول محرومة منه .

قال (بيرجانه) : « كانوا يقولون في الماضي إن مبدأ الهوية مبدأ مطلق لا يستطيع الفكر أن يتجرد منه ، ولشدهم أخطأوا في ذلك ، لأن المتناقضات التي نصادفها في أحاديث الناس وأحلامهم وأوهامهم ومعتقداتهم كثيرة جداً . أن أصحاب الروي والمرضي لا يبنذون أفكارهم ومعتقداتهم رغم التناقض

الموجود فيها . فبدأ المطوية ليس إذن قانوناً من قوانين الفكر ، بل هو قانون يخضع الإنسان له حينما يريد أن يكون تفكيره معقولا . «
ولكن هذا الفكر الخالف للمنطق ليس موجوداً في الاحلام والاوهام فقط ، بل هو موجود أيضاً في تفكير الانسان الابتدائي . فقد بين (لفي بروهل) أن في الحياة الاجتماعية الاولى تفكيراً ابتدائياً سماه بالتفكير المتقدم على المنطق (Prélogique) وهو تفكير يختلف عن تفكيرنا ، لا يستكشف صاحبه من الوقوع في التناقض ، بل يعتمد بفكره عن مبدأ المطوية ويخضع لقانون آخر يمكننا أن نسميه قانون المشاركة (Participation) . (١)
المشاركة أن الانسان وسائر الموجودات والحوادث قد تكون بالنسبة الى تصور الجماعات الابتدائية عين ذواتها ومخالفة في الوقت نفسه لذواتها .

قال (لفي بروهل) ان قبائل (الترومه) من البرازيل الشمالية يقولون عن أنفسهم انهـم حيوانات مائية ، وأفراد قبيلة (البرورو) المجاورة لها يفخرون بقولهم انهم يمتازون بحرا ، وليس معنى قولهم هذا أنهم يستطيعون بعد موتهم الى بيغادات ، أو أن البيغادات الحاضرة قد تكونت من أفراد القبيلة الغابرين ، بل ان كل فرد من أفراد القبيلة يعتقد أنه الآن ييغاء كما قد يعتقد الدودة أنها الآن فاشة ، فكأن ذواتهم هي عين ذوات البيغادات .
وقد جاءت نتائج مباحث العلماء عن تفكير الطفل متفقة مع نتائج (لفي بروهل) عن تفكير الانسان الابتدائي . فقد بين (بياجه) أن الطفل لا يشمر بالتناقض وهو فيك السابعة أو الثامنة من عمره (١) حتى أنك تجد عنده شعوراً بتنازع الموجودات شبيهاً بالشعور الذي أشار اليه (لفي بروهل) عند الانسان الابتدائي

ثم ان تفكير الراشدين ليس دائماً منطقياً ، حتى أن الفلاسفة أنفسهم كثيراً ما يصدون بأفكارهم عن المنطق الحقيقي ، فيقولون بالمصادفة وحرية الاختيار وشذوذ بعض الحوادث عن القوانين الطبيعية .
« ان وجود هذه الاعتقادات ، كما يقول (غويلو) ، دليل على أن المبدأ

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement Chez l'enfant.

الأسامي للحكاكمة الاستقرائية ليس من الحقائق البديهية ، وإنه يجب الاعراض عن كل مذهب يقول بملازمة هذا المبدأ لقوة الفكر » .

٢ - والثوم الثاني : هو ظن العقليين أن التفكير المنطقي نفسه إنما يكون على نمط واحد لا يتبدل ولا يتغير ، وأن المقولات ثابتة ، وأن العقل لا يتطور . إن هذا الوهم موجود عند جميع العقليين ، حتى أنت (كانت) نفسه لم يشذ عنهم ولم يضاف إلى ما ذكره شيئاً جديداً لأنه كان يمكنني في فلسفته بنتائج العلم من غير أن ينظر إلى منطل المعرفة وتطورها . ولكن تاريخ العلوم يثبت لنا أن العلم لم ينحصر في مقولات ثابتة ، بل تطور وغير مفاهيمه بدون انقطاع ، حتى أن مفاهيم الزمان والمكان والعلة كما بين (برونشويك) (في ساحل الفلسفة الرياضية^(١)) والسببية الحكيمية^(٢) قد تطورت تطوراً عميقاً . وتاريخ المنطق نفسه يثبت لنا أيضاً أن المبادئ العقلية لم تظهر بصورة جلية إلا تحت تأثير مبادئ الفلاسفة . فبممكننا إذن أن نقول مع (بياجيه) أن فرضية ثبوت المقولات هي ، من الوجهة النفسية أيضاً ، فاسدة ، لأن العقل يتطور كما تتطور المعقولة . وقد كان إيضاح حوادث الطبيعة عند علماء القرون الوسطى مختلفاً تماماً عن إيضاح العصر الحاضر لها : أولئك يوضحون الحوادث بتدخل القوى المنارفة للطبيعة ، وهؤلاء يوضحونها بتعليلها إلى شرائطها وربطها بغيرها من الحوادث السابقة .

٣ - ينتج مما تقدم أن أعظم خطأ وقع فيه العقليون هو ظنهم أن صحة المعرفة تابعة لوجود حقائق كلية وضرورية لا تبدل ولا تتغير

(1) Brunschvicg. Etapes de la philosophie mathématique.

(2) * Causalité physique.

ولكن العلم لم يثبت بعد قوالبه بصورة نهائية ، بل هو يغيرها في كل زمان ، ويعيد النظر في مفاهيمه وقولاته ليجعلها متفقة مع التجارب الجديدة .
 إن الذين يعتقدون أن قيمة العلم ثابتة خالدة لا تتغير ولا تتأثر يخافون من بطلان هذه الحقائق ، ولكن الذين يمتدحون أن العلم حياة وحركة وكون وتكامل دائم لا يجزعون من زوال الحقائق الأبدية ، وصحيح في نظرية المعرفة أن المذهب العقلي هو الذي أتى حجاباً على قيمة العلم ، لأنه جعل العقل مطلقاً ، وقال في الوقت نفسه بذاتية الفكر والطبيعة ، كما أقر بذاتية المعرفة من حيث هي صورة ومادة . فالقول إذن بالحقائق الأبدية السابقة ليس ضرورياً لصحة العلم ، لأن مفاهيم العلم إنما هي نتيجة تضيح الفكر وتطوره وارتقائه وتفاقم قولاته مع التجربة .

فاعلية الفكر . - ومن الصفات الأساسية التي تميز المذهب العقلي من غيره من المذاهب تسليبه بفاعلية الفكر وتأثيرها في تكون المعرفة . وقد أشار (لينز) إلى هذه الفاعلية عند رده على (لوك) . إلا أن هذا الرد لم يقطع مظان الاشتباه ، لأن الفلاسفة العقليين يصورون لنا فاعلية الفكر تصويراً غير حقيقي فيتوهمون أن المقولات والمبادئ ثابتة لا تتغير ، وأن معنى الفاعلية الذهنية هو احتواء العقل على صور معقولة كاملة متقدمة على التفكير ، واستخراجه هذه المقولات من داخله لائقاً على المحسوسات ، مع أن المقولات والمبادئ ليست ثابتة ، والفاعلية الذهنية إنما هي إنشاء هذه الصور المعقولة إنشاءً ، وتهذيب المقولات والمبادئ وتنظيمها وفقاً للشرائط التي يقتضيها بناء العلم .

٠٦ - المذهب التجريبي

المذهب التجريبي هو مذهب الذين يزعمون أن المعرفة ومادتها وقوانينها متولدة من التجربة ، وجماع رأيهم في ذلك قولهم : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في الحس » .

إن هذا المذهب قديم جداً ، يرجع القول به في الأزمنة القديمة إلى (ديموقريطس) و (بروتاغوراس) و (إبيقورس) ، وفي الأزمنة الحديثة إلى (لوك) و (كوندياك) و (هيوم) و (ميل) و (هيربرت سبنسر) . ولبحث الآن في أشكال هذا المذهب المختلفة .

٠١ - التجريبية القديمة . - لم يتجمل موقف التجريبيين في العصور

القديمة ، ولم يتميز مذهبهم تماماً عن مذهب العقليين ؛

أ - فالأولون من فلاسفة اليونان لم يميزوا العقل من الحواس ، مثال ذلك أن السفسطائيين كانوا تجريبيين ، ولكنهم كانوا أيضاً أول من أشار إلى أثر المدرك في المعرفة ، فهبأوا القول بأرائهم هذه لقبول تعليم سقراط ، إلا أن الفرق بينهم وبين سقراط عظيم جداً ، لأنهم كانوا حسيين - يقولون بتولد كل معرفة من الإحساس - وينكرون وجود الحقائق الكلية الضرورية . حتى أن (بروتاغوراس) قد استند إلى قول (هيرقلييت) بتغير الكائنات وتبدلها من حال إلى حال ، فاستخرج منه مذهباً ربيكياً تماماً ، كقوله « إن الإنسان هو مقياس كل شيء » . والأشياء هي بالنسبة إلي كما تظهر لي ، وبالنسبة إليك كما تظهر لك أيضاً » .

ب - ثم إنك تجد التجريبية بعد (آرسطو) عند الروافيين والأبيقوريين فالأبيقوريون قالوا بوجود قسم مدمر (Partie dirigeante) في النفس وهو ما نسميه اليوم عقلاً . ولكن هذا القسم المدير ليس به الأصل سوى

صفحة بيضاء مستعدة لقبول الارتسامات ، « فالإحساس هو ارتسام الأشياء
في النفس ، وهو الذي نتولده منه المفاهيم العامة . عهد أن الرواقين يقررون
مع ذلك أن الإرادة في التصديق أثراً عظيمياً ، وأن الإحساس لا يتقلب



لوك - (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

أراد (لوك) في أول أمره أن يصبح كاهناً ، إلا أن رأيه في حرية
الأديان حال دون ذلك ، وكان صديق الوزير (شافسبيري) ، فلما سقط
هذا ذهب لوك إلى فرنسا ، ثم إلى هولندا ، وهناك كتب تجاربه في العقل
ورسائله في التسامح الديني ، وكانت ميالاً إلى حرية الصحافة ، مخلصاً
لأصدقائه ، معجباً بالحقيقة ، مؤمناً بالحرية الفردية والسياسية .

الى معرفة الأ بالإرادة ، وأن العلم انما يكتسب بقوة النفس وجدها وسعيها ،
وان هذا الكسب ينقل الانسان من حالة الحيوانية الى حالة التعقل ، ويصل
بينه وبين العقل الحكيم - أما الأبيقوريون فإبت تهربيتهم خالصة محضة
لأنهم زعموا أن الإحساس هو المنبع الاول لكل معرفة ، وان - التطلعات -
وهي عند (أبيقوروس) المعاني العامة التي يتكون منها العلم - انما تتولد
من ارتسام الإحساس .

٢ - التجريبية المحرمة - - التجريبية الحديثة أكثر صراحة في الرأي
من التجريبية القديمة لأنها لم تزل ترجع المعرفة الى الإحساس حتى أنكرت
كل فاعلية في النفس .

آ - تجريبية لوك - ان (جوهن لوك) هو أول الفلاسفة التجريبيين
في الأزمته الحديثة ، فقد رد ، كما رأيت في كتابه الذي ألفه عن العقل
البشري ، على نظرية المعاني الفطرية التي جاء بها (ديكارت) - وزعم أنه
لا يوجد شيء فطري في النفس ، فلا المبادئ ولا المعاني التي تتألف منها
المبادئ ، ولا قواعد الاخلاق فطرية ، ودليله على ذلك أن الاطفال
والبله والمتوحشين لا يعرفونها . ان النفس هي صفحة بيضاء ، لا يل هي لوح
من الشمع فارغ من كل ارتسام - ان جميع عناصر المعرفة تأتي من الاحساس
(Sensation) الذي نطام به على صفات الاجسام ، ومن التأمل (Reflexion)
الذي نطلم به على أحوال النفس المختلفة ، والنفس تزج هذه العناصر البسيطة
المتولدة من الإحساس والتأمل ، وتتألف منها المعاني المركبة كمعاني الجوهر ،
والزمان ، والمكان ، والعدد ، والانهاية ، ومبادئ السببية والحوية - فلولا
مشاهدتنا بالفعل حدوث نفس التغيرات في نفس الظروف لما قلنا بالسببية ،
ولولا تجاربنا لما تولد في نفوسنا شيء من المعاني - من الصعب في هذا

المذهب التجريبي أن يوفق بين التماثل الدال على فاعلية النفس ، وبين نظرية الصفحة البيضاء ، لذلك خالف (هيوم) و (ميل) آراء (لوك) في ذلك كما سترى وجرّدوا النفس من كل فاعلية خاصة .

ب - مذهب كوندياك الحسي . -- أما كوندياك فقد زعم أن الإحساس هو المنبع الذي ينبع منه جميع ملكات النفس ، ونسب نظريته هذه بالنظرية الحسية . فالمقل نفسه ناشئ عن الإحساس ، والمعاني الفطرية لا وجود لها في النفس . والسبب في اعتقادنا أنها فطرية هو وجودها عند كل إنسان ، ونسبائنا كيف تكونت في أذهاننا ، فنظن أنها موجودة فيما قبل التجربة ، ونعتقد أننا نحملها معنا قبل مجئنا الى هذا العالم ، ونسب هذه المبادئ الفطرية عقلاً أو نوراً طبيعياً ، مع أنها لم تأت إلا من الإحساس .

ج - مذهب هيوم واستوارت ميل . - إن مذهب كوندياك قد أوجع المعاني كلها الى الإحساسات وإلى روابط الإشارات التي تجمع هذه الإحساسات بعضها الى بعض . أما هيوم واستوارت ميل فقد تصوروا رابطاً آخر لهذه الإحساسات ، ألا وهو رابط التعديحي القسري بولد في فكرتنا ترعة لنقله الى السبب عند رؤية السبب ، وذلك لافتراضهما بالتجربة . فبدأ السببية هو إذن كما زعم هيوم عادة (Habitude) من عادات الفكر الشخصية .

قال : إن معنى العلة لا يشمل على أي معنى من معاني القوة أو القدرة أو الارتباط الضروري . أنت لا ترى عند تصادم طابات (البلياردو) مثلاً أية قوة تنتقل من الواحدة الى الأخرى . وليس انتقال الحركة من الطابة الاولى الى الثانية ضرورياً بالنسبة الى التجربة الاولى (Hume, Recherches sur l'entendement humain, Section VII) إلا أن تكرار التجربة يدلنا على أن تصادم الطابتين متبوع دائماً بحركة الطابة الثانية . وهذا الافتراض

الدائم يولد في نفوسنا حركة شعورية خاصة (Feeling) يسحبها هيوم تارة
عادة (Habit ou Custom) وتارة اعتقاداً (Belief) وهي عبارة عن نزعة
الفكر الى توقع حدوث اللاسقى عند وقوع السابق .



هيوم - (١٧١١ - ١٧٧٦)

كان (هيوم) مولعاً بالشهرة الأدبية فترك التجارة والحقوق وانصرف
الى الفلسفة ، فبحث في الطبيعة البشرية بحثاً عميقاً ، وحاول أن يطبق
الطريقة التجريبية على المسائل الأخلاقية .

أما (استوارت ميل) فيرى مم (هيوم) أن القول بكيفية المبادئ
وضرورتها إنما هو ناشئ عن وهم شخصي . وهو يعال حدوث هذا الوهم برابطة
تداعي الأفكار . قال : ان قوانين تداعي الأفكار تولد في نفوسنا شعوراً
بالضرورة ، لان الاقتران الدائم بين حادثتين يولد بينهما ارتباطاً دائماً ،
وهذا الارتباط الدائم ينقلب بعد ذلك الى ارتباط ضروري .

ثم ان هذه الضرورة ليست مطلقة بل هي نسبية ، والنسبي يمكن أن
يتولد من التجربة . انظر الى مبدأ السببية ، لقد أوضح لنا (ميل) تولد
هذا المبدأ من التجربة بالمثل الآتي . قال : لنفرض أن طفلاً قرب أصبعه
من النار فاحترقت ، ان هذه التجربة تربط في ذهن الطفل صورة النار
بصورة الاحتراق ، واذا تكررت التجربة أصبح الارتباط قوياً دائماً . وما
ينطبق على ارتباط النار بالاحتراق ينطبق أيضاً على ارتباط الجرح بالالم والقيم
بالمطر ، وكما تكررت هذه التجارب تولد في الفكر نزعة الى الاعتقاد
أن نفس الحوادث السابقة مقبوعة دائماً بنفس الحوادث اللاحقة وان الطبيعة
خاضعة لنظام مطرد .

كذلك اذا قلنا ان المبادئ كلية فإنما نريد بذلك أن صفاتها هذه
نسبية أيضاً ، لان الروابط الذاتية التي تؤدي الى تولد المبادئ إنما هي عامة
ومشتركة بين جميع الناس وقد جربناها جميعاً منذ سني الطفولة فلا غرو
اذا توهمنا أنها كلية .

د . — مذهب هيرت ميسر . — أما هيرت ميسر فقد بدل مذهب
التجريبين بإيضاحه تولد المعاني على طريقة التطور ، فقد رد أولاً على نظرية الصفحة
البيضاء ، ثم انتقد من سبقه من التجريبين لإهمالهم أمراً أساسياً في تطور
الإنسان ، ألا وهو وجود جملة عصبية فيه ، فقال : ان المخ قد خزن
عدداً لا نهاية له من التجارب التي صادفها في تطور الحياة . ثم انتقلت

هذه التجارب المدخنة بالوراثة من جيل إلى آخر . إن نفس الطفل ليست إذن صفحة بيضاء بل هي مطبوعة بطابع الآثار التي انتقلت إليها من الماضي .



سبسر - (١٨٧٠ - ١٩٠٣)

كان أبوه معلماً فأحب منذ سني حداثة العلوم الطبيعية والتاريخ والمناقشات العلمية والسياسية والدينية ، ثم أصبح بعد ذلك مهندساً ، وقرأ علم الجيولوجيا فشغله مذهب (لامارك) ونشر نظريته في الانتقال من المتجانس إلى المتباين قبل ظهور كتاب (داروين) في أصل الأنواع بسنة واحدة تقريباً . وبالرغم من فساد صحته وسوء حالته المالية ، فقد استطاع بصبره وثباته وقوة إرادته أن يؤلف كتباً كثيرة في الفلسفة العامة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد الاجتماعي .

والمبادئ فطرية في الفرد ، كسبية في النوع . ومعنى ذلك ان النوع قد اكتسب هذه المبادئ على من المصدر ، ثم انتقلت آثارها بالوراثة من جيل الى آخر حتى أصبحت فطرية بالنسبة الى الفرد . فالعقل هو إذن غريزة حقيقية وكان تكون الغريزة وتبدل مع التطور ، فكذلك ينمو العقل ويتكامل مع الزمان ، إن العلائق الداخلية للنفس تتألف وتتفق بالتدرج مع العلائق الخارجية للأشياء .

٧ - الصفات العامة للمذهب التجريبي

(صواباته)

لنستخرج الآن من هذه الصفحة التاريخية الصفات العامة للمذهب التجريبي ولنذكر في الوقت نفسه الصعوبات التي يلاقها :

١ - النفس صفحة بيضاء : أول هذه الصفات قول التجريبيين ان كل ما في النفس مكتسب ، أي ان النفس في زعمهم صفحة بيضاء ، أو لوح من الشمع لم يطبع عليه شيء ، فلا يوجد فيها شيء فطري ولا شيء منقذ على التجربة . وهذا قول جيمس التجريبيين من (لوك) إلى (هينسر) لأن هذا الأخير قد ذهب الى هذا الرأي في النوع بعد أن أبطله في الفرد . فزعم أن جيمس المعاني قد تولدت في العقل ، كما كسبه النوع في تطوره .

إننا نعترف ان في هذه النظرية دليلا على رغبة التجريبيين في إيضاح تكون المعاني إيضاحا علميا . فهم قد أشاروا إلى عناصر المعرفة وبحثوا في كيفية امتزاجها بعضها ببعض ، وحللوها كما يحلل الكيميائي الأجسام المركبة التي يريد معرفة حقيقتها . فعادت طريقتهم هذه الفضل من طريقة العقائين الذين جعلوا العقل معجزة من المعجزات .

ولكن ما هي قيمة طريقتهم التجريبية ؟ إن طريقة التجريبيين في توليد المبادئ من التجربة تؤدي إلى القول ان العقل متحقق في الأشياء قبل تكونه في النفس . وإن القوانين العقلية والعلاقات الفكرية إنما هي صور انعكاسية عن قوانين الأشياء وعلاقتها الواقعية . ولكن قليلا من التحقيق يظهر لنا فساد هذا الرأي .

لأن المبادئ ليست أموراً محسوسة تنكسها النفس بالتوجه إليها والتعرض لها بل هي حاجة داخلية من حاجات النفس البشرية ، ومطلب ذاتي من مطالب الفكر ولوازمه .

أقد بين أحد فلاسفة القرن التاسع عشر ^(١) أن الطبيعة لا تخضع لمبدأ الهوية : قال لا يمكن أن يتولد مبدأ الهوية من التجربة لأن التجربة لا تحققه ولا تخضع له . والهوية الثابتة لا وجود لها في الأشياء . بل العالم المحسوس دائم الحركة والتبدل . إن الفكر لا يبدأ لحظة واحدة من الزمان ، كما أن الموجودات الحية تولد وتنمو وتشتت ، حتى أقد أثبت لنا علماء الطبيعة المحدثون أن حركات الأجزاء الفردية لا تنقطع ، وإن دوراتها لا يتوقف . وبهذا السببية نفسه لابد من مساكنات النفس الباطنة ، بل إن فكرة السببية قد تطورت كثيراً قبل أن تصل إلى حالتها الحاضرة ، ولا تزال نجد اليوم عقولا تنسكركم خضوع العالم لتوابعها ونظم ثابتة ، حتى أن (استوارت . مل) نفسه يعترف سببه كتاب المنطق ^(٢) بأن التجربة ليست إلا جملة مشوشة من الاستدلالات المخالطة .

ب - المبادئ ليست كلية ولا ضرورية : والصفة الثانية التي يتميز بها مذهب التجريبيين قولهم أن المبادئ ليست ضرورية و كلية ، لأنهم يقولون كما رأيت أن العقل هو ثمرة التجربة ، وأنه لهذا السبب نفسه تابع لشرائط متغيرة ، وإن أحكامه لا تصبح كلية إلا عندما تصبح شرائط التجربة ثابتة ، ولا تصبح ضرورية إلا عندما تتكرر الحوادث الخارجية على أنماط متشابهة . فالمبادئ إذن كلية بصورة نسبية لا بصورة مطلقة ، كما أن ضرورتها هي ضرورة خارجية ناشئة عن تكرار تأثير الحوادث في قلوبنا .

وقد رد الفلاسفة على رأي التجريبيين بقولهم أن التجريبيين عندما يرجعون الضرورة العقلية إلى الارتباط الافتراضي كما فعل (هوبس) أو (استوارت مبل) أو حيفا يرجعون هذه الضرورة إلى بقاء تجارب النوع في القود كما فعل

[1] Spir, Pensée et réalité, 128.

[2] Stuart Mill, 1, 415

(سبنسر) يخالطون بين الضرورة الواجبة والضرورة الواقعية «Nécessité de droit et nécessité de fait» لقد تربط فكرتان في أذهاننا ارتباطاً محكمًا من غير أن يكون بينهما أية علاقة منطقية، كارتباط ذكرى الفقيه بالحل الذي كان فيه - وقد يوجد بالعكس بين فكرتين رابطتين منطقية ضرورية كارتباط المبدأ بالنتيجة أو العلاقة بالعلول من غير أن يؤدي هذا الارتباط إلى حصول اقتران ذهني بينهما.

ولكن هذا الرد لا يضعف رأي التحريبيين تمامًا لأنه ربما قيل - وهذا ما فعله سبنسر - أن المادة، خصه المادة القديمة، قد قلبت الضرورة الواقعية إلى ضرورة منطقية - أجرة - فكر رأي حسبياء بدعيين، معقولا وهو في الحقيقة وهم من الإلهام التي تعود لها - أن الضرورة المنطقية نفسها قد تصبح ضرورة واقعية عند إدراك العقل لها وشعوره بدلائلها وعدم إمكان تصور عدها.

وقد ردها أيضًا على التحريبيين بقوله أن هذا المذهب يهدم قيمة المعرفة وخاصة قيمة العلم لأنه ينكر الحقائق الحكيم والضرورة - حتى لقد قيل أن الرهبة هي نتيجة من نتائج التجريبية.

ولكننا إذا دققنا في هذا الاعتراض وجدناه أضعف من الأول، لأن أجرة العلم مستقلة عن وجود المبادئ المطلقة والمقولات الثابتة - إن المذهب التحريبي كالمذهب العقلي لا يميز إلا عن وجهة خاصة من وجهات المعرفة - قال (جانته وسياي): «إن المسيطر في فلسفة ديكارت هو العلم الرياضي لأنه المثل الأعلى للعلم - أما عند التحريبيين فإن علوم الطبيعة هي المثل الأعلى والطريقة الاستقرائية هي الشرط الضروري لكل علم»^(١)

ج - ولكن أحسن انتقاد لمذهب التجريبيين إنما هو في مناقشة أصول هذا المذهب لا في تنفيذ نتائجه - نعم إن مباحث علماء النفس عن الطفل والإنسان الابتدائي قد

[1] Janet et Séailles, Hist. de la philosophie, 144

أبدت إبطال التجريبيين للمبادئ السككية والضرورية والمقولات المطلقة . ولكن هذا الإبطال قد ساق التجريبيين إلى اعتبار العقل حادثاً من الحوادث الباهظة والمتغيرة ، المتولدة تحت تأثير الشرائط الخارجية . وربما كان التجريبيون أقل شعوراً من العقليين بتطور العقل تطوراً حقيقياً . إلا أن الفرق الوحيد بينهم هو أن العقل عند العقليين ضروري بضرورة داخلية مطلقة وذاتية ، بينما هو عند التجريبيين ضروري بضرورة خارجية مؤقتة . وسنبين فيما بعد كيف لتطور العقل اتجاهات معينة وقوانين خاصة كما سنبين أن فكرة الضرورية الخارجية مسندة إلى خطأ فاحش في فهم حقيقة حياة الفكر .

قابلية الفكر . — وربما كان أحسن فارق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي هو في بيان كيفية تأثير التجربة في الفكر ، لا في استناد المعرفة إلى أحد هذين الأمرين دون الآخر . إن ومن المنفعة البيضاء يقتضي أن يكون الفكر قابلاً محضاً مقصراً على تسجيل الانطباع التي تصل إليه من العالم الخارجي من غير أن يكون له فعل فيها ، كأنه شمع لين تنطبع الأشياء عليه كما هي من غير أن يبدل منها شيئاً ، فالفكر إذن في التجريبية قابلية محضة حتى لقد قال (بروانشويك) في تجريبية (استوارت ميل) إنها ترمي إلى إنكار فاعلية الفكر وأثرها في نضج المعرفة العلمية . ولا فرق بين (ميل) و (سنسر) في هذا الأمر لأن سببهم أيضاً يرجع الفكر إلى تجمع التجارب القديمة بعضها فوق بعض من غير أن يكون له فيها أقل فاعلية .

وهذا الرأي لا يتفق مع مسلمات علم النفس ولا مع فلسفة العلوم . إن أبسط الانعكاسات تدل على وجود فاعلية خاصة في العضوية كما أن الاحساس وهو أبسط الحوادث الشعورية ليس ارتساقاً بسيطاً للأشياء الخارجية . وقد بينا في دراسة الوظائف النفسية الأساسية كالذاكرة والادراك والأفعال الذهنية العالية أن النفس هي ذات فاعلية دائمة وأن المعرفة ليست تمثيلاً ذهنياً بسيطاً للأشياء الحسية ولا هي نسخة مأخوذة من التجربة مطابقة لها بل هي في الحقيقة إنشاء معقول للشيء المحسوس . وهذه الصفة الإنشائية التي نصف بها المعرفة منظر لنا بصورة جلية في المنطق

عند تحليل طرائق التفكير العلمي . فالنجزية قد أجمعت فاعلية التفكير وقوة انشائه وربما كان هذا الإهمال هو أخف شيء فيها .

٨ - نتيجة المذهبين العقلي والتجريبي

يتضح مما تقدم أن هناك خطأ مشترك بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، وقد خص المسيو (برنشويك) هذا الخطأ بقوله « لقد ظلت الفلاسفة زمناً طويلاً يلاحظون - كمين بالدراسات المنطقية التي تصورها قبل ظهور العلم - فتابعوا بذلك مسراها مضاعفاً . فبعضهم تخيل علماً عقلياً مستقلاً عن التجربة ، وبعضهم تصور إدراكاً موضوعياً غير محتاج إلى فاعلية الفكر ^(١) » ، حتى أن (كانت) نفسه ، رغم إدراكه للعلاقة المتبادلة بين العقل والتجربة ، اخطأ تحت تأثير مفاهيمه الساكنة إلى التجزئ بينهما كما تفرق بين القالب والمعين الذي نسكه فيه . إلا أن حقائق العلوم مختلفة عن ذلك ، لأن قوالب العقل ممازجة بمسالك الحس . فالرياضيات كانت ، ولا تزال ، مدينة للتجربة في أركانها ، وكذلك العلوم الطبيعية ، فهي ناشئة عن عمل العقل والتجربة معاً ، إن الحوادث ممازج للفكرة كما أن الفكرة تابعة في نضجها للحاجة التجربة . قال (برنشويك) : إن المعرفة البشرية مدينة بصحتها إلى الاقتران بين العقولية والموضوعية ، فإذا فُرقت بين العقولية والموضوعية ، وانحصرت على عقل لا تجريب فيه أو تجريب محض لا صلة له بالعقل غفلت عن إدراك حقيقة العلم وتطوره .

٩ - نظريات الفلاسفة المعاصرين

إن المذاهب العقلية والتجريبية قد فُرقت كما رأيت بين العقل والتجربة . أما المذاهب الحديثة فقد أشارت إلى ضرورة اشتراك العقل مع التجربة في نضج المعرفة العلمية ، فيوجد إذن بين العقل والتجربة علاقة وثيقة من حيث تأثيرهما المتبادل . إلا أن بعض الفلاسفة قد أرجع هذا النضج إلى

(1) Brunschwig; L'expérience humaine et la causalité physique

تأثير العوامل الحيوية ، وبعضهم الآخر أرجعه إلى العوامل الاجتماعية . ولنبعث الآن في كل من هذه العوامل على حدة .

١٠ - النظريات الحيوية

١٠١ - نظرية العقل الحيوية - يقول الحيويون : إن الشعور آلة

تستخدمها الحياة مؤلفة اليهشة ، ثم يطبقون ذلك على العقل فيقولون : إن الفكر قد ينبعث من الشعور المبهم الكامن في الحياة العضوية ، وربما كانت مبادئ العقل نفسها مطالب من مطالب الفكر المطابقة للحاجات الطبيعية . وقد بينا سابقاً ، عند الكلام عن مفهوم ، أن الحياة تقتضي أن تكون أفعالنا على نمط واحد ، رغم اختلاف الأحوال والوقائع ، وأن مقاهيم للعالم خاضعة لقانون المؤالفة والمادة . فالبحت عن الوحدة وراء الكثرة ، وعن التجانس وراء الشباين إنما هو ضرورة حيوية . وقانون الفكر لا يختلف في ذلك عن قانون الحياة ، لأن الفكر لا يبدل أحكامه بحسب كل اختلاف جزئي ، بل يكتفي في الأحوال المتشابهة بأحكام واحدة ، فأحكامه إذن محدودة مع أن الأحوال التي يطلقها عليها غير محدودة . قال (رويسن) في كتابه « التطور النفسي للحكم » ^(١) : ليس مبدأ الحيوية سوى تعبير صوري عن قانون المادة أو التكرار . فالقول إن (أ) هو (آ) يدل على أننا إذا لقينا شيئاً من الأشياء للمرة الثانية من غير أن يكون قد تبدل تبدلاً محسوساً بعيد فكرياً بالقدرة إليه نفس أنماط الاتقاء بعين ردد الفعل التي استعملها في المرة الأولى .

وهكذا يصبح مبدأ الحيوية قانون الفكر الأوحده ، لأن جميع المبادئ الأخرى إنما تنبع من حاجة الفكر إلى الوحدة أو كما قال (لاند) إلى التشميل (Assimilation) ، فبدأ السببية هو تطبيق هذه الحاجة على الحوادث الجارية في الزمان ، لأن السببية إنما هي شتمال الحاضر على المستقبل

(1) Ruysen, Evolution psychologique du jugement 166-167.

(برغسون — Essai, 164) لا بل هي بقاء العلة سبب المعلول ، أو تقدم المعلول على نفسه ، واتصال أحدهما بالآخر . فالسببية تدخل إذن الى الهوية وكذلك مبدأ التقييد الطبيعي ، فهو يوفق بين حاجة الفكر الى الهوية والوحدة وبين تغير الكائنات الدائم ، والأشياء تتغير دائما ولا تبقى على حالها زمانين ، إلا أن الفكر يكشف عن العلاقات الدائمة المستقرة وراء هذه الظواهر المتغيرة .

٢ - - النظريات الصناعية . - وفرب من رأسية المحبوبين أيضا رأي الفلاسفة الذين زعموا أن الصناعة هي أصل الفكر . فقد بين (ريبو) في كتاب « منطق العواطف » أن المنطق العقلي هو نتيجة تطور بطني ، وأنه كان في الأصل عمليا خاضعا للحاجة والرغبة . ومن السهل علينا أن نثبت أن العلم قد تولد من الصناعة ، وأن العمل نفسه مبني على لغة الانسان بنظام الطبيعة .

إلا أننا نرجي الكلام في هذه الناحية الى المنطق ونقتصر الآن على القول مع (هنري برغسون) ان الفكر المنطقي ثرة من ثمرات العقل ، وأن العقل نفسه هو القدرة على صنع الآلات والادوات ، فالفكر المنطقي هو إذن وليد الصناعة ، ومقولاته الاساسية مطابقة لطرائق العمل البشري وكيفية تأثيره في المادة . قال هنري برغسون في كتاب التطور المبدع : (Evolution créatrice - 178) « إن السببية التي يبحث عنها عقلنا ونجدها في كل مكان ، تعبر تماما عن آلية صناعتنا التي تتركب فيها دائما نفس الشكل بنفس العناصر ، والتي تكرر فيها نفس الحركات للحصول على نفس النتائج » .

٣ - - نظرية البراهماتيزم . - وهنري في علم ما بعد الطبيعة عند الكلام عن نظريات المعرفة أن تريبا من الفلاسفة قد بالغ في تعليق الفكر بالعمل حتى جعل الحقيقة قائمة للنجاح . فالأمور عديم بذاتها ، ومعيار الحقيقة هو النجاح والسهولة ، وقد سمى (جيمس) هذه النظرية بالبراهماتيزم

(Pragmatisme) ^(١) أي فلسفة العمل ، إلا أن مذهبه فيها مذهب تجريبي محض ، لأنه جعل العقل مقولداً من التجربة الحسية وخاضعاً في الوقت نفسه لمعيار التجربة الداخلية .

إن المعقولة هي حالة داخلية شخصية بشعر الإنسان فيها بالراحة والسلام والطمانينة . وكلما كان السائل الفكري أحسن جرباً كان موضوع تفكيرنا أكثر معقولة . إن هذا الشعور بالمعقولة ينشأ عن إرجاع المركب إلى البسيط ، والكثرة إلى الوحدة ، وينولد أيضاً من الاقتصاد في الجهد الفكري عند تحليل المعاني وإيضاحها . إن معقولة مبدأ الهوية نفسه مبنية على منفعة هذا المبدأ ، وأعظم الأمور نفعا لا ينحصر في الغذاء والشفث والحركة فقط ، بل يرجع إلى سلامة التفكير ، وعدم الوقوع في التناقض ، وشعور الإنسان بأن ما يفكر فيه الآن متفق مع ما فكر فيه بالأمس . فقد تبدل منافع الإنسان المادية المزيد وتقص ، إلا أن مصلحته في صحة التفكير لا تبدل ولا تتغير .

المناقشة . — لا شك أن هناك عوامل حيوية تؤثر في تكون العقل كتأثيرها في سائر الوظائف النفسية ، ولكن من الضروري إيضاح تأثير هذه العوامل إيضاحاً كافياً .

١ . — انفرق أولاً هذه العوامل عن العوامل التي ذكرها (هيربرت سبنسر) في فلسفة التطور . إن مذهب سبنسر ، رغم نزعة الحيوية ، مذهب تجريبي محض ، لأنه يتصور مؤالفة الفكر للاشتراك على طريقة القابلية الشاملة على خلاف المذهب الجسدية التي تقرر أن المبادئ مطابقة لحاجات الحياة ومطالبتها

(١) كما يروا غماتيزم — Pragmatisme — مشتقة من اليونانية (براغما —

Pragma) ومعناها العمل .

العملية ، فتصور لنا مؤلفة الفكر على طريقة الفاعلية . وقد أشار (روستان) الى ذلك بقوله : ان المبادئ تدل على مؤلفة الكائنات للفكر ، أي على انشاء هذه الكائنات ، وتعلمها وفقاً لمطالب الفكر وحاجاته ، فكأن الفكر هو الذي يصوغ الأشياء ويثبتها داخل قوالبه الخاصة ، وكأن المبادئ هي من هذه الناحية ، تجارب او فرضيات او موضوعات ضرورية لهذا الانشاء .

٢ - على أنه لا بد لنا من ذكر قيد هذه النظريات كلها . فقد ذكرنا هذا القيد غير مرة عند مناقشة آراء الحيويين إذ قلنا ان بين الفعل والاعتقاد وبين المادة والمفهوم ، وبين التجربة الذهنية البسيطة والمحاكاة فرقاً عظيماً . كأن لكل من هذه الأمور المختلفة سطحاً وجدائياً خاصاً . فسطح الفعل والمادة والتجربة هو دون سطح الاعتقاد والمفهوم والمحاكاة . وكذلك سطح الفكر المنطقي هو فوق سطح الفكر العملي المتيقن من الاحتياج والضرورة . إن استعمال الآلة شيء والعلم بنظريةها شيء آخر ، وكثيراً ما ينجح الانسان في العمل من غير ان يكون عالماً بمبادئ أعماله . ان استعمال مبدأ الدينامية لا يقتضي تجريبه عن العمل الممازج له . أما التفكير فيه فيقتضي حالة أرقى من حالات العمل أي حالة تتجلى فيها مبادئ العقل ، ولا تقتضي هذه المبادئ إلا في حالات استباز الشعور « *Prise de Conscience* » ورجوع النفس الى ذاتها ، لأن العمل كثيراً ما يعوق عن الفكر ويوقف حاللاً دونه .

٣ - ثم ان هذا الاصل النفسي الوضع بعيد جداً عن الحالة التي وصل إليها الفكر بتطوره الدائم . فقد أدى التطور الى تجريبه الفكر من سيطرة العمل ، حتى أصبح نظرياً محضاً فادرأ على التحرر من العايات العملية والاغراض النفسية . وقد قال (لويس ويبر - Louis Weber) في كتابه (*Le rythme du progrès*) ان الانسان قد انتقل من دور الصناعة الى دور الفكرة ،

وان الفكر كان في الدور الاول مقيداً بالعمل - فاصبح في الدور الثاني مستقلاً عنه . فربطت فبعض الوظائف العقلية في هذا الدور الاخير الى الدرجة الثانية ، واشتمل الفكر المنطقي والعلم على شيء جديد لا وجود له في الدور الصناعي ، ألا وهو حاجة الفكر الى معان واخوة . وبينه . قال ويبر « ان العقل في هذا الدور ليس خادماً - للعمل ، بل ان مطالعته تذهب الى ما وراء الهدف الفعلي (227) .

٤ - ومن الصفات الرئيسية التي امتاز بها الفكر المنطقي الموضوعية . وهي كالمفاهيم السابقة (أي كالكامل والتجريد) مستقلة عن العمل ، فلا يمكن ان يوضحها تماماً بالعوامل الحيوية .

١١ - النظر في الاجتماعيات

أما الاجتماعيون فقد ارجعوا العقل الى العوامل الاجتماعية وافترقوا في آرائهم هذه الى فريقين :

١ - العقلية الابتدائية عند (لني برون) - انتقد (لني برون) عند دراسته عقلية الانسان الابتدائي مذاهب الفلاسفة المتقدمين في منشأ العقل ، وبين أنهم أخطأوا جميعاً في ظنهم أن العقل البشري ثابت وأنه من الوجهة المنطقية لا يتبدل ولا يتغير ، بل يبقى هو هو في كل زمان ومكان ، ثم انه بعد تفنيد آراء المتقدمين قايس بين الوظائف العقلية العالية والوظائف العقلية الابتدائية فبين لنا ان لكل نوع من أنواع الجماعات عقلية خاصة . فالعقلية المنطقية الخاضعة لبدأ عدم التناقض إنما هي خاصة بالجماعات المتباعدة . أما الجماعات البسيطة المتجانسة - وهي الجماعات الابتدائية - فإن لها عقلية بسيطة (لني برون) بالعقلية المتقدمة على المنطق (Mentalité prélogique) أو العقلية الوجيهة ، وهي - كما رأينا - عقلية خاضعة لقانون المشاركة (Loi de participation) . فهناك إذن أنواع كثيرة من المنطق

وايست عقلية الانسان الابتدائي المخالفة لعقليتنا مجردة عن كل منطق ، بل هي ذات منطق خاص بها ، يختلف عن منطقنا وبعيد عنه .

٢ - منشأ العقل عند (دور كهايم) . - رأينا أن تفرد المادي وثبوتها بدلان على تأثير الحياة الاجتماعية فيها ، ويرى دور كهايم أن المقولات لا تختلف في ذلك عن المادي ، فهي اجتماعية : أولاً لأنها كلية مطلقة لا تتغير ، وثانياً لأن الأشياء التي تدل عليها هي اجتماعية أيضاً .

إن مفهوم مقولة الجنس والمكان والزمان يتألف من ظواهر المجتمع المختلفة ، فالقبيلة هي الجنس ، والزمان هو تاريخ اللباس والأعياد ، وكذلك مقولة العلة ، فهي تتضمن مفهوم قوة محدثة فاعلة ، على مثال قوة (المائتة - Mana) التي تصورها الانسان الابتدائي لا يوضح حدوث الأشياء . إن مبدأ السببية داخل أيضاً . ولكن بصورة أخرى . في الحفلات التقليدية الأولى التي كان الانسان الابتدائي يقوم بها للتأثير في الطبيعة ، وهي مبنية على الاعتقاد أن الأشياء المماثلة يحدث بعضها بعضاً . مثال ذلك طريقة الانسان الابتدائي في الاستسقاء ، فقد كان يقلد المطر بإلقاء الماء في الهواء ، وبقلد الغيوم بتطبير الزغب ، ويمتد أن هذه الأعمال باعثة على نزول الغيث .

نعم إن الفرد كما يقول (دور كهايم) يشعر شعوراً مهما بالزمان والمكان والتشابه ويحس بشيء من النظام في تنافع الحوادث الطبيعية ؟ ولكن هذا الشعور المبهم لا يقاس بوضوح مفاهيم الزمان والمكان ، الجنس والسببية . إن هذه المفاهيم مفاهيم عالية مشتتة على سائر المفاهيم الأخرى ، وهي قوالب دائمة للحياة العقلية ، لا بل هي قواعد أعلى من مجاري تصوراتنا الخاصة ، خارجة عنها ومسيطر عليها ، محيط بها ومنظمة لها . فهناك إذن تشابه بين مبادئ المنطق ومبادئ الأخلاق ، بين قوانين العقل وأوامر الإرادة . إن غاية المبادئ والمقولات هي تنظيم التجربة الفردية ، فلا يمكن إذن أن تكون مشتقة من هذه التجربة وحدها ، بل تتولد من كائن أعلى من الفرد ألا وهو الحياة الاجتماعية .

فالمبدأ الاجتماعية هي التي جردت المبادئ والقولات من طابعها الحيوي والنفعي ، وجعلت الفرد يشعر بها ، ففكر فيها . وعلى ذلك فالمذهب الاجتماعي - كما يرى دور كهايم - يقتضيه الشبه التي واقع فيها كل من المذهبين التجريبي والعقلي : فالمذهب التجريبي أهمل صفات المبادئ وأهمها تقدمها على التجربة الفردية ومفارقتها لها . والمذهب العقلي أرجع المبادئ إلى أصل مبادئ التجربة ، يحافظ بذلك على صفاتها ، ولكن من غير أن يتجسس في ايضائها ايضاحاً كافياً . أما المذهب الاجتماعي فقد أرجع المبادئ إلى التجربة الاجتماعية لا إلى التجربة الفردية ، فأمكنه بذلك أن يحافظ على صفاتها ويوضحها ، لأن الحياة الاجتماعية ليست موجوداً خيالياً ، ولا هي كائن فردي زائل ، بل هي كائن متوسط بين الإله والإنسان .

المناقشة . - ان النظرية الاجتماعية تقسم النظرية الحيوية وتوضع أكثر المسائل الفاضلة ، ولذا ذكر الآن بعض ملاحظاتنا على هذه النظرية .

١ - يظهر لأول وهلة أن هناك خلافاً عميقاً بين (لني بول) و(دور كهايم) لأن العقلية الابتدائية والعقلية المنطقية عند (لني بول) متباينتان تماماً . أما (دور كهايم) فيرى أن العقلية المنطقية مشتقة من العقابية الابتدائية ، وأن العقل هو وليد الحياة الاجتماعية . ولكن الخلاف بين هذين المذهبين ليس في الحقيقة عميقاً ، لأن كلا منهما يسلّم بأن العقلية المنطقية قد نشأت بالتدريج من أصل غير منطقي ، وإن هذا الأصل رغم مخالفته للمنطق لا يخلو من نزعات مشابهة لنزعاتنا الفكرية الحاضرة .

وقد ذكر (موس - Mauss) أن قانون المشاركة لا يدل على اختلاط القولات عند الإنسان الابتدائي ، بل يدل في الأصل على جهد ارادي لتوحيد الفكر مع الأشياء ، وتوحيد الأشياء بعضها مع بعض ، حتى أن (لني بول) نفسه قد بين أن الفكر المنطقي والفكر غير المنطقي موجودان معاً في عقلية الإنسان الابتدائي . وإن كثيراً من العناصر غير المنطقية لا تزال إلى الآن موجودة في العقل البشري ، وأثبت أيضاً أن للجوامع البشرية

المختلفة صفات مشتركة ، وأنه ينبغي لذلك أن يكون فيها الوظائف العقلية العالية أساس واحد .

وفضارى القول ان الجمع بين الرأيين لا يحتاج الى عناء كبير ، بل يكفي لذلك أن يقال : ان الفكر لا ينتقل من عقليّة الى أخرى بصورة منقطعة لا صلة فيها للأحوال اللاحقة بالأحوال السابقة ، بل ان انتقاله هذا متصل الخلفات دائم النمو والارتقاء .

٢ - لذلك ينبغي لأصحاب المذهب الاجتماعي أن يعنوا عناية خاصة ببيان تكون المقولات وتبدلها المتتابع وتطورها ، لأنه لا يكفي أن يقال ان المقولات مرتبطة بالاوضاع الاجتماعية ، بل يجب أن يبين أيضاً كيف تؤثر هذه الاوضاع في تبدل المقولات . ان ايضاح المقولات بالعوامل الاجتماعية لا يصبح تاماً الا اذا أوضحنا كيفية تأثير هذه العوامل فيها ، ولا يتم لنا ذلك الا اذا درسنا جميع المقولات التي خضع لها عقل الانسان في مختلف أدواره .

قال (موسى) : « لقد كان ولا يزال في سماء العقل أمداد آفلة مظلمة . ان الصغير والكبير والحلي والجامد واليحيين واليسار كانت كلها من مقولات العقل ، ولقدما قامت مقولة الجوهر من المبدل حتى وصلت الى ما هي عليه الآن » . أنت ترى أن دراسة هذه المقولات القديمة ضرورية لمعرفة حقيقة المقولات الخاصرة ، ومن الضروري أيضاً أن يدرس تأثير الاوضاع الاجتماعية في تبدل هذه المقولات وانتقالها من أشكال البسيطة الوضعية الى أشكالها العالية الوجودية في الفلسفة والعلم .

٣ - ثم ان الشرائط الاجتماعية العامة تجرد الفرد من ذاته وشخصيته وترفعه الى فضاء الفكر الموضوعي اللاشخصي . ولكن هذا التأثير يختلف بحسب الحياة الاجتماعية المحيطة بالفرد ، فهناك جماعات ابتدائية مبنية على القهر (Contrainte) والمشاكلة (Conformisme) وهناك جماعات راقية مبنية

على التعاون (Coopération) والتضامن ؛ فالجماعات الأولى ليست صالحة
لإبقاء الشعور والفكر ؛ بل هي مغلقة مقيدة بتقاليدها الخاصة وتزعانها .
والفرد لا يخرج فيها عن نطاق الحياة الضيقة إلى أفق الشئ كبير الواسع .
أما الحياة الاجتماعية الرافقة فهي أوسع نطاقاً من الأولى ؛ لأنها تحرر الفرد
وتجمله قادراً على التفكير المجرد ثم تنقله من حالة القهر إلى حالة التعاون
الحر البدع ؛ وهذا التحرر الفردي أو الفرد (Individualisation)
الفكري تابع هو نفسه لكثير من الشرائط الاجتماعية كتقسيم العمل والكثافة
الاجتماعية وغيرها ؛ إلا أن الفكر لا يصبح كلياً إلا إذا اتسع نطاق الحياة
الاجتماعية ونمت العلاقات الدولية . قال دوركايم : « كلما اتسع نطاق الحياة
الدولية اتسع الاتق الاجتماعي ؛ وأصبحت الجماعة جزءاً من كل أوسع منها
وغير محدود ؛ حتى أنه لم يكن تغيير حدوده على الإطلاق . وهكذا
يصبح من الصعب إبقاء الأمور داخل الحدود الضيقة التي كانت محصورة
فيها ؛ ويصبح من الضروري أيضاً تنظيمها وفقاً لمبادئ جديدة خاصة بها ؛
فينتج عن التنظيم المتعاقب بذلك من التنظيم الاجتماعي ؛ ويختلف لا بل يستقل
عنه » (دوركايم)^(١) .

وهما يمكن من أمر هذا التطور فإنه لا بد من أن تولد التصورات
الاجتماعية المشتركة عقلية جديدة ليس في وسع الفرد ؛ من حيث هو فرد ؛
أن يرثي إليها بوسائله الخاصة .



١٢ - تسمية عامة

التطور الحركي للعقل

١ - الملاحظات السابقة توصلنا - خلافاً للنظريات التجريبية والعقلية -

(1) Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 635.

الى مفهوم مركبي العقل (Conception dynamique) ، فقد ظن التجريبيون والمعتليون معاً أن العقل هو جملة من المبادئ والقولات الثابتة ، ولكن علم النفس الحديث المبني على مشاهدة الحوادث وتحليلها يبطل اليوم هذا المفهوم الساكن (Statique) وسواء أرجعنا الى أوضح صور الفكر ، أو درسنا تطور أرقى صور المعرفة ، فإن العقل يبدو لنا كأنه قوة تصورية (Plastique) قادرة على تأيين قوالبها وتخطيطها في بعض الاحيان الصنع غيرها . ان مباحث (برونشوبك) عن المراحل التي قطعها الفكر العلمي في تطوره تؤيد رأي علماء النفس والاجتماع .

٥٢ - ثم ان تبدلات العقل هذه ليست ناتجة عن الاتفاق والمصادفة ، بل هي خاضعة لقانون سماه (لالاند) : قانون التقارب (Loi de Convergence) وهي متجهة الى غاية ومتمصلة بحد وشاية ، مطابها الاسمي لتنظيم المعرفة ، ومعدنها الاسمي لتسيق الفكر ، كأن هنالك - كما يقول (بياجه) - قوانين طبيعية لتوازن وظائف النفس تقتضي أن ينجم الشعور الفردي أو الاجتماعي الى غاية معينة ، وكأن عدم اتجاها الى هذه الغاية باعث على الضلاله واستعالكه .

وقصاري القول : ان تطور المبادئ والقولات تابع لعوامل اجتماعية وحيوية معاً ، إلا أن هذه العوامل - كما ينضج لنا من مناقشة النظريات السابقة - لا تؤثر في العقل من خارج ، بل تؤثر فيه من داخل ، كأنها مطالب ذاتية له . وهذا يدل على أن الفكر غير منفصل عن الحياة عضوية كانت أو اجتماعية ، فمن الوجهة الحيوية ترجع هذه المطالب الى نزوع الفكر الى التوحيد (Identification) والتمثيل (Assimilation) ، ومن الوجهة الاجتماعية أيضاً ترجع هذه المطالب الى نزوع الفرد داخل المجتمع الى تمثيل أفكار أقرانه . فكما أن الفكر يمثل الاشياء كذلك العقول يمثل بعضها بعضاً ، فهي خاضعة اذن لقانون التقارب أو كما قيل لحاجة التقام المتبادل .

على أن هذه المطالب ، اجتماعية كانت أو حيوية ، ليست في الحقيقة إلا مطالباً واحداً ، لأن تجميع الأفكار لا يمكن أن يتحقق بصورة نهائية إلا إذا كانت جميع مدركاتنا المكتسبة موحدة ومنفذة بعضها مع بعض اتفاقاً تاماً . وهذا النزوع إلى وحدة الأفكار واتفاقها والتحامها موجود في جميع صور الفكر ، سواء أكانت منطقية أم غير منطقية . وقد بينا سابقاً أن الرجل الابتدائي نفسه ينزع إلى هذه الوحدة ، فيوحد الفكر مع الأشياء كما يوحد الأشياء بعضها مع بعض . والبقول الفصل في ذلك كله هو التفريق ، كما فعل (لالاند) ، بين العقل المكون والعقل المكون . فمن صفات العقل المكون نزوعه الدائم إلى التوحيد ومن صفات العقل المكون تبلوره داخل المبادئ والمقولات الموقفة . وهذا الفرق بين العقل المكون والعقل المكون مطابق من الوجهة النفسية للفرق بين الوظيفة (Fonction) والبنية (Structure) . إن وراء اختلاف البنية وحدة في الوظيفة ، ومهما يكن في عناصر البنية من تباين فإنها تتجه دائماً إلى غاية واحدة .

فالعقل هو إذن جهد داخلي دائم لتنظيم عناصر الفكر تبعاً لمطالب الحياة والمجتمع . وهذه القوة المنظمة ليست في الحقيقة إلا صورة من صورفاعلية التركيب .

وهكذا فالمفهوم الحركي للعقل لا يوفنا كما رأيت في المذهب التجريبي ، بل يوصلنا إلى مذهب عقلي موافق مع مبادئ علم النفس الحديث الذي لا يقتصر على دراسة بنية الأعمال النفسية وتركيبها فقط ، بل يعتمد على بيان وظائفها ومنافعها .

١ - المصادر

A— Ouvrages généraux

- 1— *Cuvillier*, Manuel de philosophie tome I. 534-577.
- 2— *Janet et Séailles*, Histoire de la philosophie 115-172.
- 3— *Rabier*, Psychologie.
- 4— *Roustan*, Psychologie.

B— Ouvrages spéciaux

- 1— *Brunschwig*, Les étapes de la philosophie mathématique. L'expérience humaine et la Causalité physique.
- 2— *Louis Rougier*, Le paralogisme du rationalisme.
- 3— *Parodi*, La philosophie contemporaine en France

C— Sur les théories biologiques

- 1— *Bergson*, Evolution créatrice.
- 2— *James*, Philosophie de l'expérience.
Le pragmatisme.
La volonté de croire.
- 3— *Roustan*, La science comme instrument vital.
in *Revue Méta*. 1914
- 4— *Ruyssen*, Evolution psychologique du jugement.
- 5— *Weber*, Le rythme du progrès.

D— Sur les théories sociologiques

- 1— *Durkheim*, Les formes élémentaires de la vie religieuse.
- 2— *Essetier*, Les formes inférieures de l'explication
- 3— *Lévy-Bruhl*, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
La mentalité primitive.
L'âme primitive.
- 4— *Piaget*, Logique génétique et sociologie,
in *Revue Philosophique* 1928

٠٢ - تمارين ومناقشات شفهية

- ٠١ - قال (كلود برنار) : « التجربة هي المنبع الوحيد للمعرفة البشرية » ، وقال (هنري بوانكاريه) : « التجربة هي المنبع الوحيد للحقيقة » ، هي وحدها نستطيع أن نعلمنا شيئاً جديداً - هل يوجد في هذين القولين ما يدل على أن صاحبيهما يدينان بالمذهب التجريبي .
- ٠٢ - إبحث في نظرية العقل . ٠٣ - العقل والهيئة الاجتماعية .
- ٠٤ - إبحث في مقولات العقل عند كانت وريشوفيه وهامبلن .

٠٣ - الإنشاء الفلسفي

- ٠١ - كيف يطرح علم النفس مسألة العقل على بساط البحث ؟ ما هو العقل ، ما هي مبادئه المقومة ، وما هو أصلها ومنشؤها . (بكالوريا - كارمون - ١٩٢٥) .
- ٠٢ - ما هو العقل (بكالوريا - ليون - ١٩٢٦) .
- ٠٣ - ما هي بنية الفكر المنطقية ، هل يوجد صور فكرية غير منطقية . (بكالوريا - ١٩٢٩) .
- ٠٤ - هل مبدأ السببية مشمول من التجربة (بكالوريا - استراسبورغ - ١٩٢٥) .
- ٠٥ - ما هي المعاني المختلفة لكلمة عقل ، إبحث عن الأمر المشترك الذي يجمع بينها (البكالوريا السورية ١٩٣٤ - بكالوريا باريس ١٩٢٥) .
- ٠٦ - العقل والتجربة وأثرهما في المعرفة (بكالوريا - ديجون ١٩٢٩)
- ٠٧ - ثلاثة حساسية بالعقل . (بكالوريا - كان ١٩٢٩) .
- ٠٨ - ما هو المذهب العقلي . (بكالوريا - بزانسون ١٩٢٩) .
- ٠٩ - إبحث في أشكال المذهب التجريبي المختلفة (بزانسون - ١٩٢٩)

- ١٠- قال (فرانكن) : « الإنسان حيوان صانع للآلات » • هل
يشتمل هذا القول على الصفات المميزة للعقل البشري •
- ١١- قيل الاجتماع هو من ثمرات العقل • وقيل أيضاً : العقل هو
من ثمرات الاجتماع • أوضح كلا من هذين القولين وناقشه • ثم بين
ما هي علاقة العقل بالاجتماع (ديجون ١٩٢٩) •
- ١٢- هل يمكننا أن نقول بتطور العقل كما نقول بتطور المعرفة •
(السابقة العامة - ١٩٢٤) •



الكتاب الثالث

الحياة الفاعلة

كتاب الالهي

في الفقه

الحياة الفاعلة

مدخل

الحركات

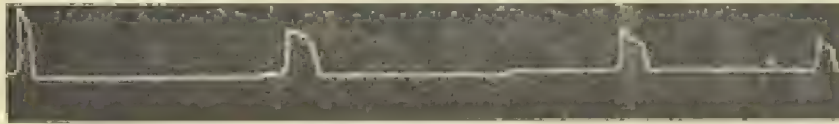
أثر الحركات في الحياة النفسية . - تأمل الحركات دوراً عاماً جداً في

الحياة النفسية ، لذلك قال (ريبو) : « إن الحركة هي اللحمة التي ينسج عليها الشعور وشبهه » ^(١) وقد رأينا سابقاً أن حالات الإدراك الخارجي والموجدان والالتيام والحكم مدحونة دائماً بحركة . حتى لقد بين علماء أمراض النفس أن تشويش الحركات ملازم في أغلب الأحيان لتشويش الفكر . وأحسن دليل على ارتباط الحركة بالفكر ، الفعل التصوري الحركي (Action idéo-motrice) وهو فعل يتبع التصور مباشرة ، مثال ذلك أن رؤية جسم من الأجسام كعبة ، في حالات الدعول المدعني ، اتوليد الحركة الموافقة له . فإذا رأيت مثلاً ذرة من الفبار على كوك ، ففهمتها بحركة آلية ، فنبتع الحركة الاحساس . وكذلك تصور الحركة المدمركة أو المشخيلة ، فهو يودي دائماً إلى توليد تلك الحركة ، أو كما قيل بداية تنفيذها . يثبت ذلك تجربة (شفرول ^(٢) Chevreul) أو تجربة التحريض

(١) Ribot, La vie inconsciente et le mouvement p. 3.

(٢) تجربة شفرول : إذا علقت باصبع من أصابع يديك رقاصاً خفيفاً ، شاهدت أن تفكر بك في حركة الرقاص الى جهة من الجهات الممكنة يحدث تلك الحركة وإذا تأملت هذه الحركة بعينيك زدت انطافها (تساعاً) فالادراك يزيد اذن شدة تصوراتنا السابقة عند انضمام اليها .

النسبي الحركي (Induction psycho-motrice) التي طبعها (فره Féré)
على المرضى العصبيين مستعملينكم بقياس القوة (شكل - ٥٣)



(شكل - ٥٣) التحريض النفسي الحركي

ضع في يد شخص عملي مقياس قوة وإطاب منه أن يضغطة ثم حرك
يدك أمامه حركة الالة أو القبض تجد أن قوة ضغطه لمقياس القوة قد
ازدادت بمشاهدة الحركة حتى بلغت زيادتها ثلث ما كانت عليه أو نصفه .
ان رؤية الحركة هي التي أحدثت هذه الزيادة .

ويمكننا أيضاً بتفعل التصوري الحركي تعاقيل الدوخة ^(١) ودورات
المنضدة ^(٢) وقراءة الامكار كما في تجارب (كومبرلاند Cumberland) ^(٣)
ولا ننظر أن الفكرة هي التي تحدث الحركة سيف الفعل التصوري
الحركي بل ان فكرة الحركة هي من الوجهة الفيزيولوجية تلك الحركة

(١) الدوخة تنشأ هنا عن الخوف من الحركة المتصور وقوعها .

(٢) ان الدوران ينشأ هنا عن الحركات اللاشعورية التي ينقلها الحاضرون الى
المنضدة تحت تأثير تافين المجرب .

(٣) ان قراءة الامكار مبنية على تأويل الحركات العضلية والملامح الوجهية
التي يشاهدها المجرب على الشخص فالمجرب يقبض على يد الشخص ويستنتج من
حركات يده محل الشيء الخفي الذي يكر فيه . وقد درس (غلاي Gley)
هذه الحركات بعد تسجيلها بجهاز (ماري Marey) فبين لنا أن الحركات
اللاشعورية في اليد تزداد شدة عند تجرب المجرب من الشيء الخفي . وقد تراسخ
اليد أو تزول حر كاتها عند وجدان الشيء .

نفسها ، من حيث هي جارية في العضلات ، أو مجهزة داخل المراكز العصبية
 الحركة . ولا ندري كيف يمكن للفكرة الفارقة للجسد أن تحرك
 العضلات . ان الحالة الشعورية من حيث هي حالة شعورية لا تنقلب الى
 فعل ، بل الذي ينقلب الى فعل هو الحالة الفيزيولوجية المقابلة لها .
 وسنذكر بعض الامثلة ، عند دراسة المتعكس الشرطي ، نبين بها كيف
 ينقلب التصور الى فعل .

١- الحركات الإرادية

ليست حركات الاجسام العضوية الا ظاهرة من ظواهر الخاصة العامة
 للخلايا الحية : ألا وهي قابلية التنبيه .

التنبيه الخلوي . - عرف (كلود برنارد) قابلية التنبيه بقوله هي « انصاف
 كل جزء نشريحي من أجزاء الجسم الحي بخاصة الفاعلية ورد الفعل تحت
 تأثير العوامل الخارجية » .

طبيعة هذا التنبيه . - هل يمكننا ايضاح قابلية التنبيه بالعوامل
 الفيزيائية والكيميائية المسيطرة على المادة ؟ ان أكثر علماء منافع الاعضاء
 المعاصرين يذهبون إلى ذلك . نعم ان كثرة تركيب البروتينات لازما
 ونعتقد عناصرها يجب أن يؤخذ هنا بعين الاعتبار ، ولكننا اذا لاحظنا
 ذلك تبين لنا أن شرائط قابلية التنبيه ترجع الى خاصية التحول أو عدم
 الاستقرار الموجودة في الالابومينات الحية . ان هذه المواد تدخر في داخلها
 ذخائر من القدرة تجعلها شبيهة بالمواد المتفجرة . والمؤثر الخارجي مهما كان
 نوعه ، ميكانيكيا كان أو كهربائيا أو ضوئيا ، يحرق هذه الذخائر ، ويطلقها
 من أسرها . ويسمى انطلاق هذه الذخائر بقابلية التنبيه .

قوانينه . - ان دراسة قوانين التنبيه جديرة بالاهتمام لانها تنطبق على

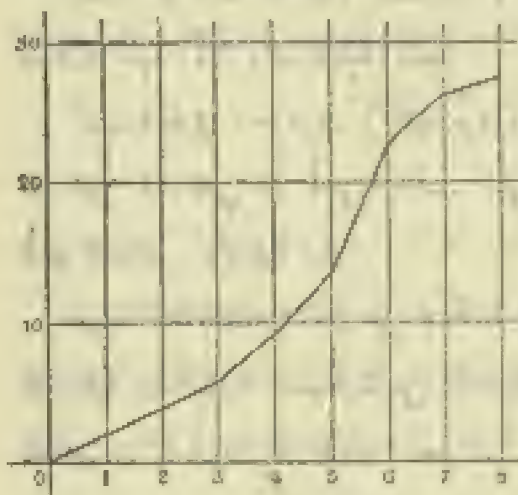
جميع الكائنات الحية وخصوصاً أفعال الإنسان . فمن هذه القوانين :

١ - قانون العتبة (Loi de seuil) . - رأينا سابقاً ان الحدوث

الاحساس عتبة شعورية ، بمعنى ذلك أننا لا نشعر بالمؤثر إلا اذا بلغ درجة معينة من الشدة . ونقول الآن ان المؤثر الضعيف لا يحدث أية حركة ، ولا يحدث حركة أو رد فعل ما إلا اذا بلغ أصغر حد من القوة نسجيه بعتبة المؤثر .

٢ - قانون المطابقة بين تحولات المؤثر ورد الفعل . - ان رد الفعل

لا يزداد ازدياداً مطابقتاً لازدياد شدة المؤثر ، بل يكون ازدياده أبطأ .



شكل (٥٤)

ويمكن ايضاح هذا القانون

بالخط البياني الآتي : (وهو

منحن على شكل S)

ان هذا الخط البياني يدل

على ازدياد طول النبات تحت

تأثير الحرارة .

ان خط القاطعة يدل على

ازدياد الحرارة ، أما خط

الترتيب فيدل على ازدياد

طول النبات .

التغيرات المتطابقة بين المؤثر ورد الفعل

وما قانون (وير) الذي ذكرناه في مبحث الاحساس إلا حالة خاصة

من هذا القانون .

٣ - قانون التماثل بين المؤثر ورد الفعل . - ان شدة رد الفعل

ليست مساوية لشدة المؤثر ، والبرهان على ذلك أنك اذا أدخلت الى عضلة

من العضلات ، بواسطة عصب من الاعصاب الحركة ، كمية من القدرة

الكهربائية ، ثم قست بعد ذلك كمية العمل الناتج عن تقلص تلك العضلة ، وجدت هذا العمل أعظم في بعض الاحيان من القدرة الماتقولة الى العضلة بمائة مليون مرة . ومن السهل إيضاح هذا التفاوت بين المؤثر ورد الفعل على الطريقة الميمنة سابقا ، وذلك أن كل جسم عضوي إما هو مدخوخة من مدخرات القدرة (وهذه القدرة مدخوخة في العضلات لا في الاعصاب) . ووظيفة المؤثر إنما هي تخفيض هذه المدخرات وتخفيف القدرة السكينة فيها . ان قانون الثبات هو قانون عام ، ينطبق على الحركات البسيطة كما ينطبق على الافعال المركبة ، كالافعال الغريزية والارادية .

١ - قانون نوعية رد الفعل وتخصصه . - لا يختلف رد الفعل بحسب

نوع المؤثر بل بحسب طبيعة الظلية . فالمؤثر الواحد يحدث سبب الظلية العضلية تقلصاً وفي خلايا الغدد إفرازاً . وقد يختلف المؤثر ولا يختلف رد الفعل ، فيكون المؤثر كيميائياً أو كهربائياً أو ميكانيكياً ، إلا أنه لا يحدث في الآيب إلا تقلصاً في الاستطالات وفي حياض البحر (النوكتيولوج Noctiluque) " إلا نوراً . فرد الفعل تابع إذن لطبيعة الظلية لا لطبيعة المؤثر . وقد ذكرنا هذا القانون سابقاً عند الكلام عن الاحساس .

٢ - الحركات المركبة

١ - افعال انعكاسية . - ان الانعكاس هو أبسط الحركات المركبة

الموجودة في الاجسام الكثرة الخلوية والحيوية على مجموع عصبي . وهو رد فعل غير إرادي ينشأ بصورة آلية عن ثقب عصب حسي ، ويستند

(١) كلمة (نوكتيولوج) مشتقة من اللاتينية (Noctis) الليل ، و (Lucere) كبح . وهي تدل على حيوان وحيد المجيرة يعيش على سطح البحر ، ويمكن أن يسمى (حياض البحر)

في حدوده إلى روابط عصبية سابقة ، والمنعكس الأولي إنما هو حالة خاصة من أحوال قابلية التنبه الخلوي ، أو هو كما قبل قابلية التنبه الخلوي المنظمة (دوماس ٢٤٣) . فإذا كانت الزاوية التي ينتهي إليها قوس الانعكاس عضلة كان المنعكس ، وفقاً لقانون النوعية المشار إليه سابقاً ، حركة أو نقصاً عضلياً ، كالانعكس الرضغي أو المنعكس العميقي (نفث أو تمدد تحت تأثير الضوء) . وإذا كانت الزاوية التي ينتهي إليها القوس غدة ، كان المنعكس ، عملاً بقانون النوعية أيضاً ، إفرازاً ، كإفراز اللعاب عند مضع الطعام مثلاً . وقد بينا خطورة هذه الأفعال المنعكسة عند الكلام عن الإفرازات الداخلية ، فلنقتصر الآن على ذكر قوانينها .

قوانين الأفعال المنعكسة . - إن القابلية المنعكسة تخضع لقوانين

قابلية التنبه ، وتخضع أيضاً لقوانين خاصة بها ، فمن هذه القوانين :

١ - قانون التعديد (Loi de localisation) . - إذا كان المؤثر

ضعيفاً انحصر المنعكس في ناحية التنبه .

٢ - قانون الإشعاع (Loi d'irradiation) . - إذا كان المؤثر شديداً

انتشرت الحركة شيئاً فشيئاً في العضلات المختلفة حتى أنها قد تم الجسد كله .

٣ - قانون الارتجاج الطويل (Loi de l'ébranlement prolongé)

يبقى التأثير في النخاع الشوكي مدة بعد انقطاع المؤثر ، فينشأ عن المؤثر الواحد

جملة من الانعكاسات المتتابعة .

٤ - قانون التنسيق (Loi de Coordination) . - إن في بعض

الأفعال المنعكسة ترتيباً وائسافاً يدلان على غايتها . (ويمكن أيضاً تعليل

هذه الغائية بقانون التشعيع) .

المنعكس والشعور . - إن بعض الأفعال المنعكسة (كالانعكاس

الجهاز الحضي تحت تأثير الطعام) هو لا شعوري ، وبعضها الآخر شعوري .

والأفعال المنعكسة الشعورية على أنواع : فمنها ما يكون فيه الشعور مقصوداً على المؤثر كما في المنعكس العيني ، ومنها ما يكون فيه الشعور مقصوداً على رد الفعل كما في حركات المري المتصاعدة عند الاستفراغ ، ومنها ما يكون فيه المؤثر ورد الفعل متصفين معاً بالشعور كما في حركة إغراض الجفن . على أن الدكتور (جورج ديماس) قد بين أن الشعور لا يلعب أي دور في حدوث الحركة ، بل هو حادثة ملحققة لا تأثير لها ، ولو فقد الشعور لما أدى فقدانه إلى زوال المنعكس ، قال : إنك نستطيع أن تربل القشرة الدماغية من غير أن تربل معها الأفعال المنعكسة لأن القشرة الدماغية هي مركز الأحوال الشعورية ، أما الأفعال المنعكسة فتعلاقة بالخياع الشوكي . وقد خالفه في ذلك كثير من العلماء إذ يقولون : إن جميع الحركات قد كانت في الأصل مصحوبة بالشعور ومقصودة عن إرادة ، وإبش الشعور قد فجلى عنها شيئاً فشيئاً ، فيما قاله (تيتشنر Titchener)^(١) في كتاب علم النفس ، إن جميع الحركات اللاشعورية ، حتى حركات القلب الآلية وحركات الأمعاء ، قد كانت في الأصل شعورية . وإبش إرادية المنعكس إنما هي مكتسبة لا فطرية . ولكن هذه النظريات الحديثة لم يغم عليها حتى الآن برهان علمي قاطع .

أهمية الفاعلية المنعكسة . - إن لفاعلية الانعكاس أهمية كبرى . حتى أن بعض علماء النفس وأكثر علماء الفيزيولوجيا قد جعلوها أساس السلوك ، وزعموا أن جميع أنواع السلوك متحدرة عنها ، لأنهم وجدوا الأفعال المنعكسة درجات مختلفة ، فمنها الآلي البسيط ، ومنها المنظم العالي الخاضع للإرادة ، إلا أن إرجاع جميع أنواع السلوك إلى هذه الانعكسات المختلفة ليس بالأمر السهل ، لأن هناك أنواعاً من السلوك مركبة جداً ، لم يتفق العلماء بعد على إرجاعها إلى الفاعلية المنعكسة .

(1) Titchener, Manuel de psychologie (Trad. p. 461)

فينبغي لنا إذن أن نبين أولاً مكان الفاعلية المنعكسة من سلوك الكائنات العالية ، وخصوصاً سلوك الإنسان . إن الفاعلية المنعكسة مسفرة عند الإنسان وراء الفاعلية الإرادية لمولكن ارتفاع حجاب الإرادة يكشف لنا عن حياة آلية (أوتوماتيكية) تفرب الإنسان من الحيوان ، قال (بيرون) في كتابه *علم النفس التجريبي* « *Psychologie expérimentale* » يوجد عند الطفل منذ ولادته ثروة عظيمة من الحركات اللاإرادية والآلية ورثها عن أبجداده من غير أن يتعلمها . وسنرى عند الكلام عن السلوك الإرادي أن معظم هذا السلوك مبني على تنظيم هذه الحركات الآلية ومعرفة استخدامها .

المنعكس الشرطي . - ومن أعظم الأفعال المنعكسة شأنًا وأكثرها خطورة المنعكس الشرطي (*Reflexes Conditionnés*) ، وقد أشار إليه (بافلوف *Pavlov*) الروسي عند الكلام عن انعكسات الغدد الحيوانية وإفرازاتها ، فقال إننا إذا وضعنا في فم كلب قطعة من اللحم أفرازت الغدد عليها قليلًا من اللعاب ، وهو فعل منعكس بسيط عادي ، ولكن لتسمع الكلب صوتًا من الأصوات (صوت جرس مثلاً) عند إعطائه قطعة اللحم ، والتجرب هذه التجربة عدة مرات ، ثم نحذف بعد ذلك قطعة اللحم ، ولتسمع الكلب صوت الجرس فقط من غير أن نطعمه شيئاً ، إن سمع هذا الصوت يكفي لإحداث الإفراز ، ويسمى الإفراز في هذه الحالة الجديدة بالمنعكس الشرطي . فالمنعكس الشرطي ينشأ إذن عن الجمع بين المؤثر العادي ومؤثر آخر كسماع صوت أو رؤية لون ، أو حك فاعية من نواحي الجلد أو غير ذلك . ويمكن أن ينشأ أيضاً عن ارتباط المؤثر بجدلة من المؤثرات المختلفة ، فلا يحدث إذا ذلك إلا إذا اجتمعت هذه المؤثرات واشتركت جميعها في التأثير .

فالمعكس الشرطي ناتج اذن عن متبه مختلف عن المتبه العادي ،
 إلا أنه قد ارتبط به بصورة اصطلاحية حتى غاب المتبه الاصطناعي .
 حدوث الفعل عن المتبه الطبيعي . والمعكس الشرطي مرتبط بالمنع ، فإذا
 تزعمت قشرة المنع انقطع هو معها ، فهو اذن أرقى من الافعال المنعكسة
 البسيطة ، لا بل هو شبيه بالافعال العالية من حيث ارتكازه العصبي ، وله
 شأن عظيم في سلوك الانسان لتعدد سجلته العصبية وكثرة اشتراك عناصرها .
 هذا وإن المعكس الشرطي يصلح لتعليل آلية الافعال المركبة .
 ١ - فهو يبين لنا أولاً كيف يصبح أحد المنبهات إشارة دالة على
 الآخر ، وكيف يمكن استبداله به وكيف أن تكون هذه الرموز التي
 تلعب دوراً هاماً جداً في الحياة العائلية .

٢ - ويبين لنا أيضاً كيف يولد تصور الحركة نفس النتائج التي
 تولدها الحركة نفسها ، كما في بعض الافعال التصورية الحركية ، وكيف
 يمكن تكون الفعل الإرادي وتنظيم حركات الفرد وتوقيتها ، وكيف تتم
 حادثة الانتقال الانفرادي ، تلك الحادثة التي جعلها العلماء أساس جميع
 النزعات المكتسبة وعلة ارتقاء السلوك وتكامله .

٣ - وأخيراً فإن المعكس الشرطي يصلح لتعليل انفعالات العناصر النفسية
 الاجتماعية إلى العناصر النفسية العضوية التي أفاد قال (مارسل موس Marcel)
 (Mauss) : إن وراثية الافعال المنعكسة الشرطية توضح لنا تجمع الآثار
 الاجتماعية في عضوية الافراد وبقائهما في الأجيال المتتالية .^(١)

الحركات المعقوبة — يقول (بين Bain) : إن الأعضاء تتحرك ،
 في بعض الاوضاع ، بذاتها من غير أن يؤثر فيها مؤثر خارجي . والسبب
 في حركتها زيادة القابلية المعقوبة كحركة الطفل في رحم أمه ،

(1) Marcel Mauss. Journal de Psychologie déc. 1924- p. 911

ونهوض الإنسان من نومه بدون تأثير خارجي مباشر ، وفيضان الفاعلية في حالة الغذاء الجيد والصحة والشباب ، أو في بعض الطبائع والأسمجة المتحركة . وقد سمى (بريبير Preyer) هذه الحركات بالانبعائية ، وقال : إنها غلبية ، إلا أننا إذا حللنا بعض الأمثلة ، ومنها حركات الطفل ، تبين لنا من تحليلها أن هذه الحركات غير عفوية ، لأنه لا بد للحركة من سبب خارجي أو داخلي ، حتى لقد قال (دولاج Delage) أنه لا معنى للحركة العفوية . وإن لكل حركة سبباً ، فمن أسبابها بعض المؤثرات الخارجية الضعيفة التي تؤثر فيها في اليقظة أو في النوم أو بعض المؤثرات الداخلية التي تنشأ عن القناة الهضمية ، أو الدورة الدموية ، أو تركيب الدم ، أو الإفرازات أو غيرها .

هل يمكن إرجاع حركات الحيوان إلى حالات التروبيزم . — إن حالات التروبيزم هي حالات الاتجاه في نمو النبات يرجعها علماء الطبيعة إلى أسباب فيزيائية كيميائية . واندكر الآت بعض الأمثلة التالية على ذلك : إذا وضعنا نباتاً في فيو مظلم ، حول ساقه نحو النافذة التي يدخل منها الضوء . وتسمى هذه الحادثة : (فوتوتروبيزم — الاتجاه نحو النور) . والجذر الأسامي في النبات يتجه إلى قلب الأرض عمودياً ، ويسمى هذا الاتجاه الإيجابي نحو الأرض (Géotropisme positif) . وجذع الشجرة يتجه اتجاهاً عكسياً عن الأرض فتسمى هذه الحادثة بالاتجاه السلبي (Géotropisme négatif) . إن أكثر علماء الحياة يعتقدون اليوم أنه يمكن تعليل هذه الحوادث تعليلًا ميكانيكيًا ، وأنها خاضعة للعوامل الفيزيائية الكيميائية ، كتأثير الضوء والثقالة والحرارة والرطوبة وغير ذلك .

وقد شبه علماء الحياة حركات الحيوان الابتدائية بحركات التروبيزم ، وسموها بالاعتكيزم (Tactismes) . مثال ذلك أننا إذا وضعنا في ماء بعض

الحيوانات الابتدائية ، من نوع البرامسي (Paramécios) ، ووضعنا فوقها نقطة من حمض الخلل ، شاهدنا بعد قليل أن هذه الحيوانات قد تجذبت كلها في الناحية الحضية ، فهل جاءت إلى هذه الناحية مدفوعة بقوة ميكانيكية ، كالقوة التي تجذب برادة الحديد إلى المغناطيس ، أم جاءت إليها مختارة كما يجني السائح في الصيف إلى واحة زيتية في خلال أشجارها ؟ هل تجمع ذات النقاط الحرا (الكوكبيات Coccinelles) على رؤوس الأغصان هو اتجاه سلمي ميكانيكي عن الأرض ؟ أم هو حركة مصحوبة بحس وإرادة ؟

إننا لا نستطيع الآن أن نجزم في أمر هذه الحركات هل هي ميكانيكية أم عفوية ، ولكن طبعت العالم الأميركي جينينكس (Jennings) ذات على أن حركات (البارامسي) ليست ميكانيكية تماماً لأنها لا تتجه نحو الناحية الحضية اتجاهاً عمودياً بسيطاً ، بل تدور الخفايا في اتجاهات مختلفة متارة ذات اليمين وأخرى ذات اليسار ، فتتقرب من الناحية الحضية ثم تبعد عنها ولا تزال تتردد في حركاتها حتى تتجمع أخيراً فيها ، فلو كانت تأثير الحوض في هذه الحيوانات كالتأثير المغناطيس في برادة الحديد ، لما حصل هذا التردد والتنوع والتباين في حركاتها ، ولانجذبت إلى الناحية الحضية اتجاهاً مستقيماً ، وكما أنه لا يجوز إرجاع هذه الحركات إلى قوى ميكانيكية ، فكذلك لا يمكننا أن نقول : إنها ناشئة عن شعور الحيوان بالملائم والمناق ، وإن ابتعاده عن الحوض وتقريبه منه ناشئان عن تألمه منه أو تلهذه به ، وربما كان الباعث على هذه الحركات أمراً شبيهاً بالغريزة ، على أن سرها لا يزال غامضاً ، ويرجع كله إلى علم الحيوان لا إلى علم النفس . فلنقتصر إذن في هذا الكتاب على ذكر الحركات الأساسية التي تتألف

- منها فاعلية الإنسان ، ألا وهي الحركات الغريزية ، والعادية ، والارادية .
- فالحركات الغريزية . — هي أكثر تقدماً من الأفعال الممكنة ،
وهي فطرية غير مكتسبة .
- أما الأفعال العادية . — فهي مكتسبة بالتكرار ، غير فطرية ، يرجع تاريخها إلى مبدأ حياة الفرد .
- وأما الأفعال الإرادية . — فهي التي ينتخبها الإنسان بعقله ويفضلها على غيرها من الحركات الممكنة .
- وسندرس في الفصول الآتية كلاً من هذه الحركات الثلاث على حدة .



الفصل الأول

الفريزة

١ - توطئة عامة

ليست غايتنا من دراسة الفريزة أن نبحث عن أحوال الحيوانات النفسية ، لأن دراسة الفريزة شيء ، والبحث في نفسية الحيوان شيء آخر .
نعم إن الأفعال الفريزية كثيرة عند الحيوان ، ولكن الحيوان لا يتحرك بالفريزة فقط ، بل ربما كان له أفعال كثيرة لا تنحل إلى غرائز ، والحيوانات لا تشابه كلها في أفعالها وأحوالها النفسية ، فلا يمكن مقارنة النحلة بالسرطان ، والسرطان بالصفدع ، والصفدع بالارنب . فلنقتصر إذن على دراسة الفريزة من حيث هي فاعلية خاصة مشتركة بين الحيوانات والإنسان ، ولنتقاس بينها وبين الأفعال الميكانيكية من جهة والأفعال العاقلة من جهة أخرى ، لعلنا بعد ذلك نتهدي إلى معرفة حقيقتها .

تعريف الفريزة . - قال (كلاياريد) الفريزة فعل نافع يقوم به جميع أفراد النوع على نمط واحد من غير خبرة وتعلم ومن غير أن يكون عندهم اطلاع على غايته أو على علاقة تلك الغاية بالوسائل المؤدية إليها .
وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف (رولانس) إلا أنه يصف الفريزة من الناحية الداخلية لا الخارجية ، ولو كنا غافلين بما يجري في داخل الحيوان عند قيامه بالأفعال الفريزية لقبنا هذا التعريف ، إلا أننا لا ندري هل تعلم الطير ما ترمي إليه من بناء الأعشاش أم هي جاملة به .

ومن الصعب أن يدخل الباحث الى نفس الحيوان ، ويميز الشعورى فيها من اللاشعورى .

فنخبر لنا إذن أن نصف الفعل الغريزى كما هو من الوجهة الخارجية وان نعرف الغريزة كما عرفها (لويد مورغان) أو (بيهدون) . فقد قال (لويد مورغان) في كتابه سلوك الحيوان : الغريزة سلوك فطرى يشمل على الافعال المعقدة التى تحدث لأول مرة من غير خبرة سابقة بها . وهى ترمى الى ما فيه مصلحة الفرد ، والاحتفاظ بجنسه ؛ لا بل هى ناشئة عن تفاعل مثيرات خارجية وباطنية ، مشتركة بين أفراد النوع جميعهم ، قابلة للتغير والتعديل بإرشاد الخبرة والتجارب .

وقال (بيهدون Piéron) : الغريزة نزعة فطرية مشتملة على أفعال نوعية تبلغ درجة الكمال من أوتها ، ومن غير خبرة سابقة ، بل تجبرى ضمن بعض الشرائط الخارجية فتتعلق بها تعلقاً نسبياً ، إلا أنها مع ذلك كثيرة الصلابة فى خطوطها العامة . هذا إذا لم نقل فى جميع نواحيها الجزئية . فنحول هذه الصلابة بينها وبين مؤالمة العوامل الجديدة .

تصنيف الغرائز . - نصف الغرائز أولاً بحسب الغايات التى تنتجها اليها . فاما أن تكون فردية (Individuels) كالغرائز التى تدفع الحيوان الى البحث عن الغذاء والادخار ، وما أن تكون منزلية (Domestiques) كالغرائز التى تدفع الحيوان الى الدفاع عن صغاره أو إطعامها . واما أن تكون اجتماعية كغرائز النحل والنمل وغيرها .

وقد تصنف أيضاً بحسب تدرجها وأصلها . وقد تصنف كما قسمها (رومانس) الى أولية (Primaires) وثانوية (Secondaires) ومصورة (Plastiques) . فالغرائز الأولى ضرورية ومطلقة وعامة وثابتة كغريزة الغذاء ، والثانية وابدة التطور يرجع تاريخها الى حياة النوع . فقد اكتسبها الحيوان فى الماضى ثم توارثتها الاجيال المتعاقبة حتى أصبحت فطرية ، وهى

على التحقيق عادات قديمة كغريزة الخوف من الانسان عند بعض الحيوانات .
والثالثة مشتقة من الاولى والثانية معا بتأثير العقل ، فالعقل يؤثر سلباً
تبديل بعض الغرائز كما يؤثر في تعديل العادات ، كتبدل أفعال الطير في
بناء الاوكار وحضن البيوض وغير ذلك .

حدود الغريزة . - أين تبدأ الغريزة ؟ هل هي موجودة في النبات ؟
ان حركات النبات المذائق الذي وصفه (داروين) شبيهة بالافعال الغريزية
لان هذا النبات يحرك لولبه كما تحرك الحيوانات الكثرة الارجل أطرافها .
ولكن العلماء لم يجمعوا بعد على القول بوجود الغريزة في النبات ، لان
الغريزة عندم لا توجد الا حيث توجد الحلة العصبية ، غير أن العالم
الطبيعي الهندي (سرجاجاديس بوز Sir Jagadis Bose) زعم أن في بعض
أنواع النبات أليافاً عصبية ، وانها لذلك منصفة بشيء من الحساسية .

ثم أين تنتهي حدود الغريزة ؟ هل هي موجودة في الانسان ؟ لا شك
أن الاطفال غرائز شبيهة بغرائز الحيوان كغريزة الرضاعة ، والنم ، والمض
والفضم ، والحس ، والقبض . ولكن هل يوجد غرائز خاصة بالانسان ؟
لقد أثبت (ويليام جيمس) وجود الغريزة في الانسان بصورة لا تقبل
الريب . إلا أنه من الصعب في هذه الحالة تحديد ما يرجع منها الى الغريزة
وما يعود الى العادة والارادة .

٢ - صفات الغريزة ومميزاتها العامة

للاحاطة بصفات الغريزة يجب أن نقارن بينها وبين الفعل المنعكس من
جهة ، وبين العقل من جهة أخرى .

أ - الغريزة والفعل المنعكس

ان كثيرين من الباحثين يعتقدون أن الغرائز ليست إلا سلاسل من

الأفعال الممكنة مرتبطة بعلاقاتها بعضها ببعض ، وإمكن الغريزة تخالف
عن الفعل المنعكس بالصفات الآتية :

١- المعتقد - الفعل المنعكس حركة بسيطة محدودة يستدعيها
مؤثر في الحواس ، فصورة على عند معين من المضلات ، أما الغريزة
معتدة ، شائعة على حركات غير محدودة ، وهي تقتضي في الجملة حركة
الجسم كله أو أكثره ، لا حركة عضو واحد من أعضائه ، إن صنع أقراص
العسل يقتضي حركات مختلفة معتدة ، أما المنعكس الرضفي^(١) فهو حركة
بسيطة على نمط واحد ، فالفعل المنعكس هو إذن أبسط من الغريزة ،
لذلك قيل إن المنعكس حركة ، أما الغريزة فهي فعل .

٢- الدافع باطني - قد ينشأ الفعل الغريزي عن مؤثر خارجي ،
وإمكن المؤثر في هذه الحالة لا يكون علة حقيقية ، بل علة عرضية .
والأفعال المنعكسة تتوقف عادة على المؤثر الذي يستدعيها وحده من غير
أن يكون لها علاقة بحالة الكائن الباطنية ، في حين أن الغريزة ليست
كذلك ، ولذا لا يمكن التنبؤ بها ، فالخفافيش مهاجرة قبل مجيء الشتاء
حتى أنه ليس يدل إلى الهجرة بالرغم من وجوده في أماكن حارة ، فليس البرد
إذن الباعث الحقيقي على الهجرة ، بل الباعث عاينها هو دافع باطني ، والدجاجة
لا تخضع البيض إلا إذا أحسست بدافع داخلي إلى ذلك . وكثيراً ما تكامل
الغريزة بالتقليد . إن غريزة النقد عند الصبيان لا تكامل إلا بتقليد
والذين ، أما الفعل المنعكس فلا يحتاج إلى تقليد ، بل يجري على نمط
واحد لمجرد حدوث المؤثر الخارجي الذي يستدعيه .

على أنه لا يجوز ، في جميع الأحوال ، جعل الفعل المنعكس ناشئاً عن

(١) المنعكس الرضفي (Reflex rotulien) من الرضف ، وهو في
الأنفة عظام في الركبة كالأصابع المضومة ، ويقال أيضاً الداغضة وهو العظم
المدور المتحرك في رأس الركبة .

عوامل خارجية محضة ، لأنه هو نفسه نافع أيضا لقابلية الانعكاس الخاصة بالمضوية .

وهذا التأثير الباطني يزداد في الافعال المنعكسة المركبة ، حتى انه ليبلغ نهايته في الافعال المنعكسة الشرطية .

٣ - الغائية . - والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس أيضا بغايتها ، فالغاية من غريزة الغذاء والدفاع عن النفس هي بقاء الفرد ، والغاية من الغريزة الجنسية هي بقاء النوع ، والغاية من الغرائز الاجتماعية هي بقاء الجماعة .

أما الفعل المنعكس فهو كما بدأنا حركة بسيطة ، ليس لها على الاغلب غاية ، نعم ان هذه الحركة قد تكون لمصلحة عضو خاص ، ولكنها ليست نافعة بالذات بل بالعرض اذ ما المنفعة من المنعكس الرضفي مثلا ؟ انه جواب آلي لمؤثر خارجي فقط ، وهو قسري بالرغم من جميع الموانع التي قد تعترضه . فقد يحدث منعكس الخنجرية مثلا ، فلا تستطيع رده بالرغم من مضرته . وقد يشدد بك العطاس حتى يصطدم رأسك بجسم قريب منك ، فالمنعكس لا يشكك في اذنته بحسب الظروف الخارجية ، أما الغريزة فتقابل للتغيير والتبديل الى حد كبير ، وهي تشكك بحسب العوامل الخارجية بالرغم من ثبوتها النفسي . ان العنكبوت ينجج خيوطه على نسبة المحل الذي هو فيه ، والطيور تستخدم لبناء أعشاشها ما تجده في طريقها من المواد ، ولذا ذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على غائية الغريزة .

قلنا ان المتكسب تذج خيوطها على حسب الامكنة التي هي فيها ، واضيف الآن الى ذلك أنها تستخدم هذه الخيوط لاصطياد الحشرات . وقد ذكر لنا (فابر Fabre) غريزة عجيبة من غرائز الحشرات تدل على أن الغريزة غاية مستقلة عن منفعة الفرد ، وذلك أن بعض الزنابير ينتخب

اغذاء سرقة من العنكبوت أو النحل فيضربها بجملته على عقدها العصبية مرة أو عدة مرات حتى يثدوها ، فالسفكس الأصفر الجناح يصطاد الجدد (Grillon) فيقلبه على ظهره ثم يطمئه ثلاث طعنات متتالية : الأولى في عنقه ، والثانية في مفصله الخافي ، والثالثة في بيوقه ، حتى إذا توقفت حركة أرجله السات ، أخذت السفكس إلى جحره وتركه هناك ، ثم اصطاد جديداً ثانياً وثالثاً ورابعاً حتى يملأ منها جحره ، ثم يبيض بيوضه فوقها ، وهي مخدرة ، ثم يغطيها بقليل من الرمل وفضلات النيات ، فإذا خرجت السرقة من البيضة وهي فوق الحشرات تغذت بأجمعها الممد لها ، (الاموفيل) يصطاد سرقة الفراشة كما يصطاد السفكس الجدد إلا أنه لا يطمئها ثلاث طعنات فقط بل يطمئها في جميع مراكزها العصبية ، فبعض الحشرات يكتفي إذنت بطعنة واحدة وبعضها بثلاث طعنات وبعضها يحتاج إلى طعنات عديدة ، ويختلف عدد هذه الطعنات بحسب المراكز العصبية ، الواجب تحذيرها ، فكأن السفكس جراح ماهر أو عالم بالشرج ، فلا يضرب قريبته إلا على قدر حاجته منها ، لأنه لا يصطادها لنفسه بل لأولاده ، ولو كانت طعناته أقوى أو أكثر عدداً ، لقتلها وأفسد لحمها قبل خروج حرقته من البيضة .

على أن العلماء قد فسدوا اليوم غائبة الغريزة بيوض النانيبات . قالوا أولاً إن الغائبة ليست خاصة بالغريزة وحدها ، لأن الفعل المنعكس نفسه قد ينصف بالغائبة عند تقيد عناصره واتساقها ، ولأن له في منافع الأعضاء وظيفة ظاهرة ^(١) . وقالوا ثانياً إن في وصف (فابر) لعلم السفكس مبالغة ، فقد بين الدكتور (بكهام) وزوجته أن السفكس ليس جراحاً ماهرأ ، وإن طعناته ليست بحكمة ، وإن عددها يختلف بحسب الظروف والأحوال ، وإن السرقة كثيراً ما تموت بدلاً من أن تنمدر ،

(1) Piéron, Psychologie expérimentale.

وإن صغار (المنكس) كثيراً ما تأكل الدودة الميتة من غير أن تعرف
بينها وبين الدودة الحية. وأحد الدكتور (رابو) ^(١) هذه الملاحظة
الآخيرة فقال إن حركات المنكس في هجومه غير منتظمة ، وأنه
يعلم فوراً كيف اتقى ، فهو إذن لا يحسب عدد طباته
ولا يقدر مسافتها . وأثبت (بوفيه) أيضاً أن أفراس العمل ليست
معدات منتظمة الشكل تماماً ، وتقلبها من اليدوي يكشف لنا
عن كثير من النقص في أشكالها . أخف إلى ذلك أن الغريزة قد
تكون في بعض الأحيان مضرّة ، فبعض أنواع النمل تربي حيوانات
طفيلية تأكل صغارها ، وتهدم على هذه الدودة مستعمراتها . وبعض
الحيوانات الميمنة تأكل النبات السام ، فيؤدي ذلك بحياتها . فكل
الغريزة هو إذن أسطورة ، ولا وجود لهذه الأساطير إلا في مخيلة
الكتاب .

٥ - المدة - والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس بدنها ، لأن
الفعل المنعكس يبقى ما بقيت الحياة ، أما الغريزة فهي كما قال (ويليم
جيمس) منتظمة ، فإذا لم تصادف عدد ظهور المؤثر ما يستدعيها وبمرورها
ضعفت ، واختفت ، ولم يظهر أثرها . ثم إن حدك الغرائز هي أثبت من
غيرها كغريزة حفظ البقاء وغريزة الغذاء . ولكن أكثرها لا يبقى إلا
إذا انقلب بالتمكرار إلى عادة ، فالاطفال يولدون مندوعين يميل غريزي
إلى محاكاة التسمير عن شعورهم بالأصوات والاشارات والكلام ، فإذا لم يجد
هذا الميل ما يظهره ويدربه ضعف ، حتى أنه يفسر على مثل هؤلاء
الاطفال أن يتعلموا الكلام فيما بعد . قال ويليم جيمس : ومن هذه الغرائز

(1) Rabaud, Comptes rendus de l'Académie des sciences
12 Nov. 1917.

غريزة الاجتماع ، وهي تسهل علينا تربية الحيوانات وتدريبها ، إلا أنها إذا أهملت وتركنا وحدها ضعفت ، وصعب عليك بعد ذلك استرجاعها . ان مزارعي (آديرونداك) يلافون الاسرين في إرجاع هذه الغريزة الى بعض الحيوانات بعد اختفائها ، فإذا أفادت بقرة من القطيع واختبأت في الغاب عدة أيام ثم ولدت فيه ، أصبح عجاسها الصغير وحشيًا كبير الوحش ، صريع المدو كالظبي ، فلا يمكنك القبض عليه إلا باستعمال القسوة .

ومما قاله : فولد الحيوانات المهونة متصفة بغريزة الرضاعة ، ثم تعود بعد ذلك امتصاص الثدي ، وقد تدوم هذه العادة إلى ما بعد سني القطام الطبيعي . إلا أن غريزة الرضاعة هذه موقوتة تمامًا ، لأنك إذا عودت الطفل ، لسبب من الأسباب ، للتغذي بطريقة أخرى ، صعب عليك بعد ذلك إرضاعه . ان غريزة الرضاعة تختفي إذن بسرعة ، وأحسن دليل على ذلك سهولة القطام في جميع الانواع الحيوانية . . . ما أكثر التصورات المتتابعة ، التي يكونها لنفسه عن الحياة كل من الشاب والكهل ، وما أسرع زوالها . بقي سني الطفولة مرحلة يستبدل فيها الطفل بألعابه الطفولية ألعابًا رياضية منتظمة ، فإذا بلغ الطفل هذه المرحلة ، ولم يتصل بأقرانه ولم يتعلم فنون الطايرة ، أو تجارب القارب ، أو ركوب الخيل ، أو الزحافة أو الصيد ، أو السباحة ، فإنه يصبح على الأغلب فيما بقي من مراحل العمر حاس بيته . وقد لا يتعلم من هذا بعد ذلك شيئًا ، حتى ولو وجد من الوقت ، متسعًا ، لأنه يتفاحس دائمًا أمام الجهد الذي تستلزمه التمارين الأولى ، مع ان الشاب يقدم عليها بكل حماسة وقوة . والغريزة الجنسية نفسها قد تزول بعد الامتناع الطويل لأن استمرارها تابع للعادات المكتسبة في سني فاعليتها الثامنة . لا تعود النفس القادي في الفسق والفجور إلا بتأثير الرفيق السوء ، وعقبات الشباب يسهل على المرء غفلة الكهولة .

ان أعظم قواعد التربية خطورة هي أن تضرب الحديد وهو حار ، وان

تستفيد من أمواج الحاسة الاولى التي تدفع التلاميذ من موضوع إلى آخر ،
قبل مراجعتها واختلافها .

ب - الفريزة والعقل

إن اختلاف الفريزة عن العقل أعمق من اختلافها عن الفعل المانع
لأن العقل ألين من الفريزة وأحسن استمالة منها بالماضي والحاضر ، وأكثراً
انطباقاً على الشرائط الجديدة ، فيخترع ويبدد ويبدع ، حتى لقد قيل إن
العقل هو الارقاء ، وإن الفريزة هي الوقوف والركود .

وقد جمع العالم اختلاف الفريزة عن العقل في المسائل الآتية :

١ - الفريزة فاعلية عمياء - ومعنى ذلك أنها لا تستطيع أن تؤلف
شرائط المحيط السريعة التبدل ، بل تبقى كما هي . وقد قال (فايو) إن في
الفريزة ، إلى جانب العلم ، جهلاً ، مطبقاً وظلاماً عميقاً . فمن الأمثلة الدالة
على ذلك أن (السفكس) الأصفر الجتاح حينما يصطاد جددجداً يضعه
على باب جحره ، ثم يدخل جحره بعد ذلك ليطعم على ما فيه ثم يخرج منه ،
ويجبر قريبته إليه ، فإذا دخل السفكس جحره وأبعدنا الجددجدة قليلاً
أعاده بعد خروجه من الجحر إلى محله ، ثم زار الجحر ثانية ، فإذا أعدنا
التجربة عاد السفكس إلى ما كان عليه ، وهكذا حتى يدخل الجحر
أربعين مرة . ومن هذه الأمثلة أيضاً أن العنكبوت يدافع عن شرنقته
بشدة ، فإذا وضعت في أرجله كرة من الزاتنج بدلا من الشرنقة ، دافع
عنها بحماسة ، كما لو كانت شرنقته ، ولا يتحركها إلا بعد أن يمضي زمن
الانفريخ ، ومنها أن الكلب الأليف يدوس غطاءه كأنه قائم على الأرض ،
ومنها أن الفرة تستمر برازها وتحاول ذلك حتى ولو كانت على الصخر ،
ومنها أن النحلة تملأ خليتها عسلاً وتستمر على ذلك خلال ثلاث ساعات
متوالية رغم ثقب الخلية وخروج العسل منها ، ولا يحظر بها أبداً أن تسد

الثقوب لحفظ العمل فيها .

٢ - الغريزة متخصصة - العقل ينطبق على كل شيء أما الغريزة محدودة متخصصة . قال فابو : « ان الغريزة لا تعرف الاشياء إلا داخل الطرائق الثابتة للرسومة لها » . مثال ذلك ان النحلة تقيس زوايا المسدسات المنتظمة التي تصنعها كنها رياضي حاذق ، ولكنها تعجز عن الخروج من قارورة وجه عتقها الى جبهة معاكسة للنور . مثال آخر : اذا قطعت الاهداب التي تعود الانعكاس أن يجريها فريسته تركها وأعصرها عنها من غير أن ينتبه الى أنه يستطيع أن يجريها أيضا بمخالبها . ان هذا الجراح الماهر لا يعرف كما يقول (فابو) إلا الامور الداخلة في نطاق عاداته .

٣ - الغريزة نوعية - ان الغريزة مشتركة بين جميع أفراد الجنس أو بين أفراد نوع واحد من ذلك الجنس من غير أن يكون هناك اختلاف بين فرد وآخر ، أما أفعال العقل فتختلف بحسب الافراد . قال ذلك ان لكل نوع من أنواع الحشرات القدرة صيداً خاصاً ، وكل نوع منها يختلف عن الآخر ، في تخدير فريسته ودفعها قرب البيضة ، وكذلك كل نوع من أنواع الطيور يختلف عن الآخر في صنع دكره .

وقد يقال ان الغريزة لا تشمل جميع أفراد النوع فأكفة النحل لا تملك الغوازل العجيبة التي تجدها عند المملات . ولكن هذا الاختلاف ظاهري فقط ، وقد ترد عليه بقولنا ان الغريزة كانت مشتركة بين جميع الافراد الا انها قد فقدت عند الملكة لعدم استعمالها لها . ولا فرق بين الدودة التي تصبح مأكلة أو التي تغزو عائلة ، لان انصافها بهذه الصفة أو بملك راجع الى كيميائية عنايتها ونوع الغذاء الذي تقدمه لها .

٤ - قطرية الغريزة وكمالاتها المباشرة - إن الافعال العقلية تقتضي الاكتساب والتعليم والتفكير والتجربة أما الغريزة فخطيرة ، ومعنى ذلك أنها

تولد مع الحيوان ، فهي ليست إذن ثرة من ثمرات خبرة الفرد وتعلمه ، بل هي مورثة عن الجنس كله ، كما قلنا (فابر) وهي طبعية كما من في القلب ، مثال ذلك : إن (العكس) لا يتعلم الجراحة من غيره ، بل يعرف بنفسه جميع المراكز العصبية الواجب طمئنها ، وكذلك أفراد الطير ، فهي تصطاد الذباب منذ خروجها من البيضة من غير أن تتعلم ذلك من غيرها . والنحلة لا تأخذ صنع أقراص العسل عن غيرها ، كما أن النحلة لا تتعلم من أحد صنع الأروقة التي تنمونها تحت الأرض ، فالأفعال الغريزية نظرية وكاملة منذ ظهورها .

• • • ثبوت الغريزة • — يتبع ما تقدم أن أعمال العقل تتكامل بالتدريج أما الأفعال الغريزية ثابتة ، لا تتغير ولا تتكامل ، فالنحلة تصنع أقراص العسل في زمانها هذا كما كانت تصنعها في زمان أرسطو ، من غير أن تبدل منها شيئاً . ولكن علماء التطور قد بينوا لنا أن الغريزة قابلة للتغير والتعديل ، فلا هي محدودة الشكل ولا هي ثابتة ، فلا توجد غريزة واحدة في النوع تنحى على ما هي عليه ، بل إن الغريزة تتكامل على مر العصور بانتقالها من جيل إلى آخر . على أننا إذا انتصرنا على دراجة الغريزة سيف الفرد ، نبين لنا أنها ثابتة بحودة ، وأكثرها ثبوتاً الخواص البيولوجية ، فأفراد النحل تصنع العسل ، والعناكب تنسج الخيوط ، والطيور تبني الأعشاش ، ولا نغير غرائزها من ميلاد الفرد إلى يوم وفاته .

ج - بعض الملاحظات على هذه الصفات

• — إن نوعية الغريزة ليست مطلقة ، لأن علامات النحل تختلف بمكانتها وطبيعتها من منطقة إلى أخرى ، وقد تختلف عادتها أيضاً رغم وجودها في منطقة واحدة .

٢ - إن كمال الغريزة نسبي ، لأن الحيوانات يحتاج في بعض أفعالها الغريزية إلى شيء من الكسب والتعلم ، مثال ذلك إذا ولد الطير في القفص لم يبن وكره ولم يفرد كثيره من أفراد نوعه . وقد أشرنا سابقاً إلى قول علماء التطور بتغير الغريزة ولكنهاها على ما العصور بالتدريج .

٣ - إن ثبوت الغريزة نسبي ، لأن الغريزة مقطعة ، فتتخذ أشكالاً مختلفة وتضعف وتضائل ، وقد تتكيف بحسب الشروط الخارجية ، وكثيراً ما تتغير وتتبدل صور أفعالها وفقاً للظروف المحيطة بها . وقد أجريت في ذلك تجارب وملاحظات عدة ، أوفر غالبها عن تأييد هذا القول . فقد شاهد (فابر) في إحدى مستعمرات الحشرات أن غريزة السفكس الأصفر الجناح ليست عمياء تماماً . فهو يتوقف عن دخول جحره بعد تكرار التجربة ثم يخرج فريسته ويدخلها إليه من غير أن يعود إلى ما كان عليه . وقد شاهد (رويو) أيضاً أن ذبابير الفريضة لا تقوم بأفعالها الغريزية على نمط واحد وشاهد (كهام) أن بعض أنواع الحشرات وهو من نوع الاموقيل ، يملأ جحره بقليل من التراب ، ليستمر ما وضع فيه ، وأنه حينما يبلغ بعدله هذا سطح الأرض يأخذ حجراً ويربص به تراب الحجر ، ليجمعه صلباً كثراب الأرض المجاورة فإذا وجد اختلافاً في الاستواء وضع عليه قليلاً من التراب ثم رصه بالحجر من جديد ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يحصل على استواء تام . وهذا يدل على أن الحيوان قادر في بعض الأحيان على استخدام الآلات .

ينتج من كل ما تقدم أن الغريزة تؤلف الشروط الجديدة ، وإنما ليست متخصصة تماماً ، ولا هي عمياء مطلقاً ، وإن حدودها العليا بالنسبة إلى العقل ليست أوضح من أفعالها الأدنى بالنسبة إلى الفعل المنعكس ، ولعل حدودها لا تتضح لنا تماماً إلا إذا بحثنا في حقيقتها على ضوء المذهب الفلسفي .

الخطيئة ، فما هي إذن حقيقة الغريزة ؟

٣ - حقيقة الغريزة

الفلاسفة في حقيقة الغريزة على مذاهب مختلفة ، فمنهم من يرجع الغريزة الى العقل لمشايستها له في بعض مظاهرها الكاملة ، ومنهم من يرجعها الى الافعال المنعكسة لمشايستها لما في آليتها ، وأقربها الادى ، ومنهم من يجعل الغريزة مظهراً من مظاهر اندفاع الحياة (Elan vital) وانبعث الآن في كل من هذه المذاهب على حدة .

أ - رجاء الغريزة الى العقل

نظرية كوندريك وهيوم وفاللاس وبين

الغريزة عند كوندريك وهيوم عادات فردية زل منها أثر الفكر بشكرار الفعل . وقد اتخذ بقسرة كوندريك هذه علماء نفسيون معاصرون كاسكندر بين وعلماء طبيعيين كفاللاس ، وزعموا جميعاً أن الافعال الغريزية هي عادات فردية مكتسبة ، نحت تأثير الارادة والعقل ، إلا فرق إذن بينها وبين العادات المكتسبة بالتكرار ، إلا أن الحيوان يشعر في أول الاس بالاحتياج فيقوم ببعض الافعال المطابقة لاحتياجه ، ثم يكررها على نمط واحد فتستقر فيه وتصبح عادات آتية .

لقد كان (باسكال) يقول إن العادة هي طبيعة ثانية ، ولكن هؤلاء العلماء يقولون على خلاف ذلك إن الطبيعة هي عادة ثانية . فإن قيل لهم إن العادة مكتسبة والغريزة هي فطرية ، قالوا إن الغريزة ليست فطرية ، فقد يتحول البنا أن الطيور تصدم أعشاشها على نمط واحد كغيرها من أبناء جنسها وإن الاحقاد تنبع الاجداد في ذلك من غير تبدل وتغير ، ولا اكساب ولا تعلم ، إلا أن هذا الظن بعيد عن الحقيقة ، لأن المشاهدات

تكذيبه ، فالطيور عندما تولد في الاقفاص لا تنمي أعشاشها على صورة النوع إلى تقتصر على جمع المواد وتكوينها بعضها فوق بعض من غير ترتيب وكذلك فهي لا تغرد تغريداً طبيعياً شبيهاً بتغريد النوع ، بل تقلد في ذلك أصوات الطيور المرافقة لها .

ولكننا إذا حللنا رأي (كوندريك وماللاس وبين) وجدناه بعيداً عن الحقيقة ، لأن الامثلة التي جاؤوا بها لا تثبت اكتساب الفرد للغريزة بل تدل على أن بعض الافعال الغريزية في الحيوانات العالية تقبل التعديل والتعديل تحت تأثير الخبرة والتربية . فإذا دللنا التجربة على ضرورة اتباع مسلك خاص أكثر منه وبدأت فيه ووجهت أفعالها في اتجاه معين وأعطتها مظهراً خاصاً بها ، فمن أفعال الحيوان ما هو مكتسب ومنها ما هو مجرد عن كل اكتساب وتعلم ، كالأفعال الغريزية المتصلة بأساس الحياة ، لقد أبطل (كوندريك) أثر الوراثة وعظم أثر التقليد في تكون الغريزة ، ولكن التقليد لا يصل إلنا لتكون الغرائز عند الحشرات . إن أكثر الحشرات تموت قبل خروج صغارها من البيض ومن غير أن يتصل الجيل اللاحق بالجيل السابق ، فلا مجال في هذه الحالة للتربية والتقليد . ولا يمكن أن يصل الفرد بمجهود الشخصي وابتداعه إلى اختراع نفس الأفعال التي اختراعها أجداده ، إذ كيف تتفق هذه الاختراعات المختلفة ونشأته ويجسها كلها على غط واحد . فلا شك إذن عن القول أن الغريزة وراثية ، وإذا كان لابد من القول أنها عادة ، فهذه العادة يجب أن تكون وراثية لا فردية .

الغريزة عادة وراثية

نظرية لامارك وصينسر . - إن رأي لامارك وصينسر في الغريزة مبني على رأيها في تطور الكائنات الحية . فلامارك يعتقد أن الانواع تنشأ بعضها

عن بعض بتحول تدريجي دائم . وعلى ذلك عدده ان الحيوان يسعى لمؤالفة البيئة . فاذا تغيرت شرائط الحياة ، بذل جهده لمؤالفة الشرائط الجديدة ، فيبدل هذا السعي بجدده وينتقل هذه التغيرات من جيل إلى آخر بالوراثة . فكأن هذه التغيرات عادات جديدة . مكنية من قبل الافراد ، لا أنها تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، وما كان منها عادة في جيل يصبح بالانتقال إلى الجيل الذي بعده غريزة . فالغريزة هي إذن عادة ثانية .

ويرى سبنسر أيضاً أن الحياة هي مؤالفة دائمة ، ومعنى ذلك أن الكائن الحي يخاف في نفسه أثناء حركته عادات تسهل عليه مؤالفة المحيط الخارجي بصورة آلية . فإذا كانت هذه المؤالفة ناقصة كانت حركة الحيوان مضطربة بشعور وإذا كانت تامة كانت حركته لاشعورية . أما الغريزة عدده فهي ميراث مشترك بين أفراد النوع أو هي مجموع العادات التي اكتسبها الافراد وتوارثوها بعضهم عن بعض لأنها من لوازم الحياة ومطالبها الضرورية .

موضوعات هذه النظرية . - إن هذه النظرية تجعل العقل حاكماً في تكون الغريزة . نعم إن هناك عادات متعلمة ، قابلة ، لا أثر للعقل والاختيار الإرادي فيها ، كشمود إقليم من الاقاليم أو رائحة من الروائح ، ولكن الغرائز لا تتولد من العادات المتعلمة ، فقد يعمود الحيوان إقليمياً من الاقاليم أو رائحة من الروائح ويتبدل حياته بحسب الشرائط الجديدة . إلا أن هذه العادات الحيوية لا تنقلب إلى غرائز ، فالعادات التي تنقلب إلى غرائز هي العادات الفاعلة ، أي الحركات التي أدرك الحيوان نفعها ، فرغب فيها ، وأرادها ، ثم كررها حتى أصبحت آلية تماماً .

ينتج من ذلك كله أن نظرية (لامارك) في الغريزة تستند الى موضوعين:

١ - أنها ترجع الغريزة إلى أعمال إرادية مدركة

٢ - أنها تفرض توارث العادات المكتسبة .

ويمكن تلخيص هذه النظرية بقولنا ان الغريزة هي عقل معطل
(Intelligence dégradée)

اعتراض داروين . - وقد رد (داروين) على هذه النظرية بقوله
ان عاملات النحل تلك أعجب الغرائز وهي حشرات عاقرة ، تولد من
ملكثة لا تلك غريزة صنع العسل . فكيف تأخذ العاملات هذه الغريزة
عن الاجداد ، لا لي كيف ننقلها إلى الاحفاد وهي كما ينسا لا تلد ولا
تولد بعضها من بعض .

الجواب . - لو كانت غريزة صنع العسل متأخرة في ظهورها على
انقسام النحل إلى ولود وعاقرة لكان اعتراض (داروين) هذا قوياً جداً
ولكانت العادات التي اكتسبتها الحشرات العاقرة عديدة التأثير في تبديل
صفات النوع . إلا أننا نستطيع أن ننصوّر أن كل نخلة كانت في الاصل
ولوداً ، وأن جميع أفراد النحل كانت متصفة باللقح وصنع الشمع والعسل ،
وانت استقرار المادة في النوع متقدم على انقسام العمل بين الافراد
واختصاص كل منها بعمل معين . فنكون غريزة صنع العسل في هذه
الحالة مشتركة بين جميع الافراد ، إلا أنها قد تظهر عند البعض وتختفي
عند الآخر ، ولا عجب في ذلك لان ظروف الحياة كثيراً ما تمنع من
إظهار الغرائز وتحول دون الاستفادة منها .

اعتراض ثان . - ولكن العلماء قد جاؤوا برد آخر على نظرية
(لامارك) . قالوا ان الغرائز المعجبة موجودة عند الحيوانات الحولية ، أي
عند الحشرات التي لا تعيش إلا عاماً واحداً . وأنى لها أن تكتسب
هذه الغرائز المعجبة وهي محرومة من مواهب العقل . فلو كانت غريزة

(المنعكس) الجراحية متوادة من عادة وراثية ناشئة هي نفسها عن أعمال عاقلة وخبرة وتجربة منظمة لوجب القول بوجود ذكاء خارق عند أجداد هذا الحيوان - أضف إلى ذلك أن تكامل الغرائز يقتضي زماناً طويلاً وتجربة واختياراً ، فكيف تم للحشرات اكتساب هذه الغرائز ، وهي لا تعيش على الأكثر إلا سنة واحدة .

فرضية بويه - - لقد أدرك (بويه Perrier) قيمة هذا الاعتراض فقال : يوجد اليوم في الطبيعة حشرات ، هي حيوانات حولية ، لا تكفي حياتها القصيرة الحاضرة للادراك والتقليد ولا لاكتساب الغرائز العجيبة . إلا أن هذه الحشرات قد كانت في الدور الأول من حياة الأرض منصفة هي وحدها بالحركة والنشاط ، وكان دور الحرارة المعتدلة عصرها الذهبي لأنها كانت تطير من محل إلى آخر فتأمن شدة البرد ، ويطش الحيوانات الضاربة ، حتى أن أجسامها كانت عظيمة وحياتها طويلة ، هادئة ، فأوصلها ذلك إلى أعمال عقلية عجيبة ، ثم انقأت هذه الأعمال العقلية من جبل إلى آخر بالتقليد ، ثم انقلبت بالتكرار إلى عادات ، ثم ولدت هذه العادات حركات آلية مستقرة في الأعضاء والأعصاب ، فأصبحت بذلك وراثية بعد أن كانت فردية شخصية .

فلما جاء الشتاء قتل البرد معظم الحشرات ، إلا أن بعض الحشرات التي أدركت من البلوغ في فصل الصيف باضت بيوضها قبل آخر الخريف فلما أدركها الموت عند مجيء الشتاء لم يؤثر ذلك في حياة النوع لبقاء البيوض محفوظة - إلا أن حياة الحشرات قد أصبحت على هذه الصورة قصيرة لا تتجاوز بضعة شهور ، وصار كل جبل منفصلاً عن الآخر ، فلم يبق أثر للتجربة الشخصية والخبرة الفردية والتربية ، بل زال ذلك كله لقصر حياة الفرد ، وانقلب إلى حركات آلية مورثة مستقرة في النوع . ولما كان بعض الحشرات يعيش مجتمعاً كالنحل والنمل كان في وسعه أن يتغلب على الشتاء بالتجائه

الى كوره ، فامتدت حياته واستطاع بذلك أن يكتب العلم بالتجربة
والخبرة والملاحظة وأن يورث من بعده شيئاً مما اكتسبه ، فتولدت
من ذلك عادات اجتماعية عجيبة تدل على العقل ، ان غرائز النحل الحاضر
هي آثار دالة على العقل القديم

الرد على نظرية بربه - ان النباتات غرائز ، فهل نقول انها مشقة
من العقل ؟ فما ذكره داروين ان حركات النباتات المتسلقة (*Plantes*
grimpantes) شبيهة بالغرائز ، وأنه من الصعب على العالم المادي أن
يرجع هذه الحركات الى حالات الترويض ، قال ان بعض النباتات تحرك
أطرافها كما يحرك الحيوان أرجله ، وتتأثر بالجاذبية الأرضية ثم ترتفع ثم
تتناثر بالنور فتنتحي امامه او تنحدر عنه ، وإذا لمست جسماً أحاطت به وقبضت
عليه بقوة ثم التفت حوله على شكل لولب ، وتجه ساقها الى فوق كأنه
لولب لين . فهذه الحركات كالنباتات شبيهة بغرائز الحيوان ، لا بل هي غرائز
حقيقية ، فهل نقول انها عادات وراثية مصحوبة في الأصل بإرادة وعقل ؟ .

جواب كوب - لم يتردد (كوب Cope)^(١) وهو أحد تلاميذ لامارك ،
في قبول هذا الرأي ، ويسمى مذهبه بالمذهب الروحي لقوله بوجود العقل
في كل شيء أي في الجمادات والنباتات والحيوان . فما قاله ان النبات
حيوان معطل ، وان الكائنات الحية كلها كانت في الأصل قادرة على
الحركة متصفة بالشعور ، فأضاع النبات ذلك عندما التجسأ الى الأرض
واستقر فيها ، دلت له أصحاب المؤلفات القائمة .

ولا يزال هناك نباتات متصفة بالحركة كالاشنيات (*Algues*) وغيرها
وهي آثار باقية من الماضي ، شاهد على صفات النباتات القديمة ، الا ان
النبات قد أصبح اليوم محبوساً في أقفاص خشبية ، محروماً من الشعور بعد

(1) Cope, The origin of the fittest, « De l'origine du plus apte » .

أن كان في الماضي حيواناً متهماً بالحركة والحرية والعقل .
 الرد النهائي على هذه النظرية . - إنما لا نستطيع الآن أن ننشأ
 آراء (يوبه) و (كروب) في طول أعمار الحشرات واتصافها بالعقل ،
 ونقدم عالم الحيوان على عالم النبات في الوجود ، ولكننا نقصر على القول
 أن هذه الآراء نوقعتنا في شبه كثيرة . فمنها قول (ساباتييه) : لو كانت
 الغريزة متولدة من العقل لوجب أن يكون أعقل الحيوانات أكثرها غرائز
 ولكن الواقع يكذب ذلك ، لأن غرائز الحيوانات الفقارية أقل من
 غرائز الحيوانات المفصالية ، وغرائز الإنسان أقل من غرائز الفأر ، والغريزة
 لم تولد إذن من العقل ، وأقل الحيوانات عقلًا أكثرها غريزة .

ب - ارجاع الغريزة الى الوراثة

الغريزة في هذا المذهب ليست متولدة من العقل ، بل هي فعل ميكانيكي
 ناشيء عن آلية محضة .

الحيوان آلة . - فمن الذين ذهبوا الى ذلك (ديكارت) ، إذ قال ان
 الحيوان آلة مركبة لا شعور فيها ولا عقل ، فهو لا يفعل شيئاً عن علم
 ولا يدرك ما يفعل ، بل ان أعماله متولدة من تركيب أعضائه وترتيبها .
 والدليل على ذلك أولاً أن الحيوان لا يتكلم وثانياً أن غرائزه متخصصة ،
 فإذا كان حاداً في فعل كان جامداً في الأفعال الأخرى ، فهو إذ ذاك لا
 يفكر ، بل يتحرك كآلة ، كأنه ساعة مؤلفة من لوالب ودواليب تدل
 على الوقت دلالة محكمة ، ولكن من غير أن تكون علامة بما تفعل .
 وقد أخذ بنظرية ديكارت هذه بعض العلماء المعاصرين كودجلي
 لانكيري و (بوث) الآله في .

مناقشة . - لا يقد على نظرية (ديكارت) هذه دلائل مقنعة ، لأنه
 ليس في وضع الإنسان ، كما صرح بذلك ديكارت نفسه ، أن يدخل الى

قلب الحيوان ويطلع على ما يجري في نفسه . فلا يمكننا أن نفرق بين أفعاله الشعورية وأفعاله اللاشعورية وأن نوضح آلية غرائزه من غير أن نستند كما في النظرية السابقة إلى عامل الوراثة .

الفرائز هي سلاسل من الأفعال المنعكسة . - زعم أصحاب النظرية الداروينية الجديدة أن الغريزة هي أفعال منعكسة مركبة أو هي مجموع تغيرات عرضية أبقاها الاصطفاء الطبيعي . وقد عالج (داروين) قبلهم تحولات الكائنات الحية بتغيرات خلفية أو كما يقول تلاميذه المعاصرون بتغيرات انتقائية ، فإذا كانت هذه التغيرات قادمة احتفظ بها الفرد لنفسه وتفرق بها على غيره في تنازع البقاء . فأولاد بطن واحد لا تكون صفاتهم واحدة بل يختلفون بعضهم عن بعض كثيراً ، فلا يفوز في معترك الحياة إلا من كان منهم مثقفاً بالصفات النافعة ، وهكذا لا يزول إلا الضعيف ولا يبقى إلا الأقوى ، والاصحح . وليست هذه التغيرات جديدة فحسب كتغير الطول أو اللون أو تناسب الأعضاء ، بل قد تكون نفسية كتغير الاستعداد لفعل من الأفعال أو تردد فعل مطابق للحاجة . نعم انه من الصعب أن يحصل الفرد دفعة واحدة على تغير خلقي شبيه بالفرائز العجيبة الموجودة عند الحشرات ، ولكن الغريزة تنقسم إلى سلسلة من الأفعال المنعكسة ، وكل منعكس بسيط هو تغير خلقي أفرد الاصطفاء الطبيعي . فمن الممكن إذن أن نتجمع آثار هذه التغيرات بعضها فوق بعض ، وأن تولد بتجمعها الفعل الغريزي .

تغير الغريزة . - ولكن أسراً واحداً يعتمد من قبول هذا الرأي ، وهو اتصاف الغريزة بالكمال ، فلو كانت الغريزة سلسلة من الأفعال المنعكسة لما كانت كاملة ، منذ ظهورها ، بل لتغيرت تبعاً للتطور ، وهذا ما ذهب إليه (داروين) إذ صرح بتغير الغريزة وذكر لنا أمثلة كثيرة للدلالة على ذلك . نعم ان الفرد لا يستطيع الآن أن يضيف شيئاً إلى الغرائز الثابتة في النوع

ولكن اطلاق هذا الحكم على الانواع القديمة خطأ فاحش ، فقد يكون الثابت في الحاضر متغيراً في الماضي ، وليس ادل على تغيرات الماضي من التغيرات التي تشاهدها اليوم عند الانواع التي لم يثبت التطور بعد غيرها فمن هذه التغيرات التي ذكرها (داروين) ان الزنابير تصنع في بعض الاحيان خلايا منفصلة غير دائرية ، واث حشرة تعيش في المكسيك تدعى (ملببونا دومستিকা *Melipona Domestica*) تصنع حفا من الشمع مركبا من خلايا اسطوانية ، وان نحل بلادنا يصنع خلايا مدسة الشكل . فالتجربة لم تحل اذن هذه المسألة الهندسية دفعة واحدة ولم تصل الى هذه النتيجة الا بالتدريج والتردد الطويل . ولكن هذا التردد وهذه المحاولات المتتالية لم تكن بالضرورة ناتجة عن ارادة وعقل ، بل ان ظهورها كان عن اتفاق ومصادفة . فاذا اصاب الفرد تغيراً خلقياً ما ، وكان هذا التغير نافعا له في معترك الحياة احتفظ به واسبقه لنفسه ، ثم اتجمع بعد ذلك آثار هذه التغيرات المتتالية ولتكون من مجموعها الغرائز . فالغريزة لم تولد اذن من العادات المكتسبة كما زعم (لامارك) وتلاميذه ، بل تولدت من ادخال التغيرات الخلقية العرضية .

فالنظرية الداروينية الجديدة لتجنب المسائل الخلافية التي أوقعتنا فيها نظرية لامارك كورثة الصفات المكتسبة وإرجاع الغريزة إلى العقل والارادة ، الا أنها كما بنا تجمل ظهور التغيرات العرضية قائما على الاتفاق والمصادفة ، وهذا القول مشتمل على شبهة هي أقبح وأشنم من الاولى .

واي هنري فاير — وقد وجه العلماء على الداروينيين اعتراضاً مقبهاً من ملاحظات (هنري فاير) . قالوا ان السفكس مثلاً هو جراح ماهر يصطاد فريسته فيطعنها تسع طعنات متوالية في سراكزها العصبية المختلفة ثم يورث رأسها لايقتلها ، بل ليخدرها ويتركها بالقرب من بيضته . مع

انه ان يرى السرقة التي ستخرج منها . فلو فرضنا أن غريزة السفكس هي سائلة من الاموال المتعكسة وانما لم تكون دفعة واحدة بل تكاملت بالتدريج لما استطاع السفكس أن يستفيد منها . لانه اذا أغل بشرط من شرائط الفعل ، أبطأ حكمة الغريزة ، فهو ان قتل فريسته بدلا من أن يخذلها أبدا لحما قبل زمن التفريخ ، وان قصر في تخذلها فوث منه ، وفي كلا الحالتين لا تجد السرقة بالقرب منها غذاء ، فتعموت وينقرض النوع بوقتها . فيجب لذلك اذن أن تكون غريزة (السفكس) كاملة منذ ظهورها لا أن تتكامل بالتدريج ، ولا يمكن ايضا هذا الكمال الخلقي بنظرية الاصطفاء الطبيعي .

ولكن ملاحظات العلماء المعاصرين قد اضعفت اعتراض (هنري فابر) هذا ، لانها قد ثبتت اذا ان علم السفكس ليس سوى اسطورة ، فهو يطمع فريسته كيفما اتفق أي في الجهة التي يستطيع الوصول اليها ، فاذا كان عدوه من مستقيمة الجناح ذات المطالب الخلفية ، ثبت نفسه على الظهر أو اثني بطنه للوصول اليه ، واذا صادف حشرات البطن أوالج ابرته فيها وفقا لخطوط المقاومة الضعيفة ، فهو اذن يطمع عدوه حيث يستطيع الى ذلك سبيلا ، فلا يصاب دائما سركزة العصبية بل قد يصيبها ويصيب ما بينها ولا يوث رأس فريسته ليخذلها بل ابدافع عن نفسه ، ويهاجم عدوه بقسوة وشدة من غير أن يثق بقواعد الجراحة ، فليس إذنه في غريزة السفكس أسرار وعجائب ، انه يهجم على فريسته ، فيمتجنب أولا مخاطبتها ثم يد جسده ليتمكن منها ثم يوالج حننه بين أقسامها الصلبة . وقوله هذا غريزي كفعل الثور الذين يحرك رأسه استعدادا للانطباع أو كحركة الفرس الذي يضرب برجله الارض ، أو كحركة الارجل في الحيوانات القشرية أو الحشرات المستقيمة الجناح ، أو كحركة الانسان عند الخطر . فلا تعجب اذن للسفكس كيف بدافع عن نفسه وكيف يقني الخطر في

المهجوم على عدوه ، ولا تجعل منه عالماً بفن الجراحة ، لأن هذا الأمر أشبه شيء بأسطورة .

المشاكل الباقية . — ولكن هذه الملاحظات التي جاء بها العلماء لم تزد كل مشكلة إذ كيف يفطن (الفكس) حيواناً لا حاجة له فيه ؟ إنه من آكلة النباتات وسرقته وحدها من آكلة اللحوم فهو إذن يعمل من غير أن يعلم مستقبل جنسه وبصطاد الحشرات لسرقته لا لنفسه ، كيف يعمل هذا بساق المصادفة والاتفاق ، المو قلنا أنه كان في الماضي أطول حياة مما هو عليه الآن وأنه كان كسرقته من آكلة اللحوم وأنه كان يصطاد الحشرات لنفسه ولا يغلبه معها ، بددتنا جميع الشبهات ، إذ يرد على ذلك سؤال ، هو : إذا تهافت غريزة الفكس حينما أصبح حويلاً ، فصار يسكن في بقعة يربو فيها فرسه بدلاً من قتلها ، ويدخرها لنفسه . كلا ، أنه يندرجها الآن لئلا يندى بها السرقه بعد خروجها من البيضة ، فكأن الطبيعة قد عوضت عليه خسارته بتعكس جديد في سبيل بقاء النوع ، أن تلاميذ (داروين) يعتبرون هذا التمعكس الجديد تغيراً عرضياً واتفاقاً ، ولكن ليت شعري ، اليس القول بالاتفاق والمصادفة اقراً بمعجز العقل ؟

إن الاصطفاء الطبيعي يستلزم هو نفسه وجود غريزة أولية . — وما يقل أيضاً في الرد على الداروينيين أن فكرة الاصطفاء الطبيعي تقتضي في نفسها وجود غريزة أولية . فهم قد جعلوا الغريزة قبل التمعكس سر كماً ، وقالوا إن الاصطفاء الطبيعي يثبت هذه الأفعال التمعكسة في النوع ، ولكن الاصطفاء الطبيعي يستند إلى غريزة الحياة ولا وجود له إلا بما لا ينهاهي التي تتوقف إلى تنازع البقاء ، حتى لقد سماها (سبينوزا) بنزوع الموجود إلى الثبات في الوجود ، وسماها (شوبنهاور) بإرادة الحياة . وهي التي تدفع

السكان المحلي إلى البحث عن غذائه ، ولولاها أهلك لا محالة ، فلا معنى إذن لتنازع البقاء بدون غريزة الحياة .

وإذا قيل إن هذه الغريزة الأولية هي والحياة شيء واحد ، وأنه لا حاجة لايضاها لانها أولية ، قلنا ربما كانت الغرائز الأخرى لا تختلف عن غريزة الحياة في حاجتها إلى التعليل فلا معنى لايضاها بالافعال المنعكسة المركبة وترك غريزة الحياة وجودها بدون تعليل . ويمكنني لأطال نظرية من النظريات أن يشهد عنها حادث واحد ، لأنه لا علم إلا بالكميات ، فإذا كانت نظرية داروين تعلق لنا جميع الغرائز وتجاوزت عن تعليل غريزة الحياة ، قلنا إن تعليلها جزئي ، لا كلي ، وكل تعليل جزئي مخالف لشرائط العلم .

الغريزة لم تتولد من جمع الافعال المنعكسة . وأخيراً فإن تدقيقاً بسيطاً في النظرية الداروينية الجديدة يبين لنا أن الغريزة لم تتولد من جمع الافعال المنعكسة بعضها إلى بعض لأن التجربة تدل على أن هذا الجمع لا يكفي لجعل الافعال الجديدة مختلفة مع الحاجة ، بل يجب لذلك أن تبدل الحركات السابقة . هـ ان (السفكس) كان يصطاد الحشرات لنفسه واسرفته معها ، أنه في هذه الحالة لا يتم بقاء فريسته حية بعده . فلا يفرغ في ضربها حيث يشاء لقتلها ، ثم لنفرض ان شرائط الحياة قد تغيرت بالنسبة إلى « السفكس » حتى أدى اشتداد البرد في الشتاء إلى موته بعد زمن البيض . ولنفرض ان الطبيعة قد اضافت في هذه الحالة إلى التغيرات العرضية السابقة تغيراً جديداً فجعلت السفكس يستبدل بطريقة القتل طريقة الادخار . ان هذا الابدال لا ينتج عن اضافة منعكس جديد إلى الفعل المنعكس السابق ، بل يقتضي تغير الحركات الجزئية السابقة ، ونفسيتها ، ولا يمكن أن يكون هذا التغير المتناسق ناشئاً عن المصادفة والاتفاق .

ج - النظريات الغائية

الغائية المدرسية - ان النظرية الغائية شبيهة بنظرية (لامارك) الا انها لا ترجع الغريزة الى عقل الفرد بل الى عقل اعلى منه مثبت في الوجود أو مفارق له . فالعالم في هذا المذهب قد رتب على مثال الامور الانسانية كانه صورة محدودة لخطوة عامة معقولة ، وكان كل شيء في الكائن الحي من أعضائه الى وظائف أعضائه وقرائنه المتأصلة لها ، تابع لغاية واحدة ألا وهي بقاء الفرد وحفظ وجود النوع . فالغريزة هي إذن مظهر من مظاهر القوة السامية المسيطرة على الوجود ، بها ينسجم الكائن الحي في نظام الكون ، وفي نظام الوجود وحدة مبنية على تضامن العناصر وتعلقها بعضها ببعض ، وهي توضح لنا اختلاف نزعات الحياة وتمازج صورها الظاهرة في الغريزة .

مناقشة هذه النظرية - ان هذه النظرية لا تتفق مع الحوادث الطبيعية . قال (هنري برغسون) ، وهو من الذين اتقنوا الغائية والآلية معاً . ان الفيلسوف الذي يعتقد أن كل جزء من أجزاء الكون دال على خطوة عامة معقولة ، ينبغي ألله شيئاً قريباً عند مجابهة الحوادث ، لان التطور ليس حركة الى الامام فقط ، بل هو في كثير من الاحوال ونفوس أو انحراف عن الغاية أو رجوع الى الوراء . لو كانت الحياة مطابقة لخطوة عامة مدبرة لكان انماها في ظواهرها العالية أتم وأبين ، كالبناء الذي ركبت أجزاؤه بعضها فوق بعض ، حقق فكرة المهندس ، وأظهر خطته ، فهل في تطور الكون ما يشبه هذا ؟

نظرية هنري برغسون - على أن مذهب (هنري برغسون) لا يختلف في ذلك عن المذاهب الغائية . لانه ملك هو نفسه طريقاً غائباً مقبباً من المذاهب الالمانية الخيالية . فقد كانت المذاهب القديمة تقول بغائية عاقلة .

أما هنري برغسون فقد قال بغائية لاشعورية محضة ، وكانت المذاهب القديمة تقول بتقديم القصد على الحوادث ونسبه فعل الطبيعة بفعل الانسان وقصده ، أما هنري برغسون فقد جرد قاعلية الحياة من كل قصد وجعلها ناتجة عن عفوية حرة واندفاعة مبدئية هي المصبع الحقيقي لتطور الانواع . قال ان الغريزة هي ظاهرة مباشرة لاندفاعة الحياة ، لا بل هي لتحم عمل الحياة في تمضية المادة ، فلا يمكنك أن تقول أين ينتهي عمل الحياة وأين تبدأ الغريزة . وقال أيضاً : ان الدحاجة التي تكسر قشرة البيضة بمنقارها تعمل بالغريزة ، ولكن عملها هذا لا يختلف كثيراً عن الحركة الرشيمية . أنظر الى خلايا الجسم الحي ، انما تتغذى ، وتدافع عن نفسها ، وتوالد وتعمل معاً في سبيل غاية واحدة ، ثم انظر الى أفراد النحل في كورة واحدة ، ان كل نخلة هي خلية في جسم عضوي واحد . وغرائز الافراد في كورة النحل ، شبيهة بوظائف الخلايا في الجسم الحي .

فالغريزة تختلف إذن عن العقل اختلافاً ذاتياً ، نعم انهما يتعاونان في الحيوان ، ولكن كلا منهما ينتجه اتجاهاً مختلفاً عن الآخر . لقد أخطأ الفلاسفة الاقدمون في زعمهم أن الغريزة والعقل هما درجتان مختلفتان لاسر واحد ، لان الغريزة لا تختلف عن العقل في درجتها فقط ، بل هي بخلافه له في اتجاهها أيضاً . انهما يتولدان معاً من اندفاع الحياة ، ثم يسلكان طريقين متباينين . فالعقل ينتج نحو المادة ، هدفه صنع الآلات والادوات الجامدة ، أما الغريزة فقد صاغتها الطبيعة على صورة الحياة حتى جعلتها قادرة على ابتداع آلات متمضية ، وطريقة العقل مادية أما طريقة الغريزة فعنصرية ، وما يخالف العقل ويشرحه ، تحسه الغريزة وتدركه مباشرة وتتشابه تشبهاً متعزج بالاشياء وتتحد بها وتدركها من داخلها ، هكذا يدرك (الفكس) سر فريسته من غير ان يحتاج كمالات الحشرات الى معرفة سرا كثرها المصيبة .

المناقشة

١- إن هذه النظرية تسلم بصفات الغريزة كما جاء بها (هنري فايبر) من غير أن تناقشها . لقد بالغ العلماء في غائبة الغريزة وصفتها العمياء وحذفها حتى جعلوها سرّاً من الأسرار فجاءت مباحثهم مزيجاً من المبالغات والغرائب والاساطير التي تصلح الرواية والادب لا للتاريخ الطبيعي . وأعجب من ذلك كله أن يتخذع بها عالم مثل (فايبر) وفيلاسوف عميق مثل (هنري برغسون) .

٢- إن هذه النظرية تجعل الغريزة مضادة للعقل ، مع أن الحوادث تثبت لنا عكس ذلك تماماً . فبين لنا أن هناك حدوداً متوسطة بين الغريزة والعقل وأن الغريزة تتغير وتتألف شرائط البيئة ، وقد أذعن أصحاب المذهب الغائي جميعهم لهذه القضية وسادوا بأن الغريزة والعقل يتعاونان في الحيوان ، وإن كلا منهما متصل بالآخر .

٣- إن نظرية (هنري برغسون) قد وجدت بين الغريزة والحياسة . وهذا صحيح بالنسبة إلى الغريزة من حيث هي نزعة عامة ، لا من حيث هي سلوك مركب من حركات وعمل مؤلف من أفعال ظاهرة تنبع عن الغرائز الخفية ، ونحن لا نريد الآن أن نسلل غريزة الغذاء أو غريزة الامومة من حيث هي نزعة خفية ، بل نريد أن نوضح الصور المعينة والاشكال الدقيقة التي تنصف بها نزوع الحيوان إلى الغذاء وميل إلى تربية صغاره .

إن النظرية التالية لا توضح لنا شيئاً من ترتيب هذه الصور وآلية الحركات المقومة لها ، وما الايضاح بالندفاعة الحية إلا وهم وتضليل . فما هي اندفاعات الحياة وما هو هذا الخلدس الذي غارج به حقيقة الوجود ، إننا لا نفهم كيف يمزج السفكس حياة غريسته وكيف يدر كها من داخلها إدراكاً مباشراً وكيف يطلع بذلك على الوسائل الجراحية اللازمة

لتقديرها . وإذا خالفنا من (هنري برغسون) وتلاميذه بإضاح هذا الامر على ضوء العقل ، فلو ليس في وسع العقل أن يفهم حقيقة الحياة .

٤ - النتيجة

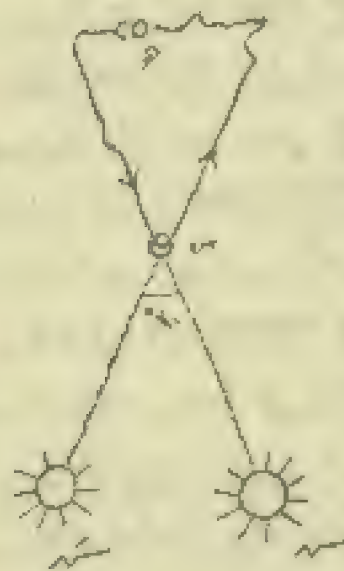
ينتج من هذه النظريات المختلفة أن الكلي من العقل والآلية أثراً في إضاح حقيقة الحرية . فالعقل البسيطة تنحل إلى الآلية ، أما الغرائز المركبة فلا يمكن توضيحها إلا بتعاون الآلية والعقل .

إن الغرائز البسيطة تنحل إلى حركات أولية كالترددية والتاكثيم والحساسية التفاضلية ^(١) والاضطراب الميوي ^(٢) والذاكرة المضمونة . فمن الغرائز التي يمكن إرجاعها إلى (الترددية) عزيزة النبات المتساقط وتسمى حركة النبات الدائرية حول الجسم بحركة الانجاء المماسي (Tropisme tactile)

(١) الحساسية التفاضلية (Sensibilité différentielle) هي ردود الفعل التي نقول من تغير شدة المؤثر . مثال ذلك أن بعض الحشرات يتجه نحو النور (فوتوترويزم إيجابي) فإذا وضعنا على منبع النور حاجزاً غيرت الحشرة اتجاهها ثم رسمت نصف دائرة وصارت في اتجاه منبع كس الاول . وحاملات الوبير من أصداف البحر (Serpule) تنبسط تحت تأثير النور فوق أنبوبها الكاسي ، فإذا حجبت النجوم نور الشمس عنها انقلبت ورجعت إلى الأنبوب . وفي الماذازل يهرب من النور ، فإذا أخذنا طريقه فجأة تضاعف جديده ، غير حركته وتجه نحو النور . (٢) الاضطراب الميوي (Les rythmes vitaux) للاجسام الحية تأثيرات دورية مثولدة من العوامل الخارجية كالاضافة والحرارة والمد والجزر ، فإذا انقطع المؤثر الخارجي بقيت هذه التأثيرات محفوظة فيها ، مثال ذلك أن بعض الديدان يعيش على سواحل البحر ، فيخرج من الرمل عند الجزر ويدخل فيه عند المد ، فإذا وضع في أحواض مائية استمر على حركته الدورية السابقة .

ومن الغرائز التي يمكن إرجاعها إلى (التأثير) الشجاء الفراشة نحو النور واختيار سمرتها في ساق النبات هرباً من النور . ومنها ما يمكن إرجاعه إلى الحساسية الضوئية كتظاهر بعض الحشرات بالموت ، وتذكر السرطان المسعى عن كبيوت البحر ، واختياره (١) الأشاية ، ومنها ما هو أفراد حيوي كنزوح الخفاف إلى الهجرة عند مجيء الشتاء ، ومنها ما هو ذاكرة عضوية كغريزة النمل في رجوعه إلى الأوكار . وقد تكون هذه الذاكرة عضلية ، أو شمية ، أو بصرية (شكل ٥٥) .

أما الغرائز المركبة فتتألف من اجتماع هذه الحركات المختلفة ، واتجاهها بعضها ببعض . وفي وسع العالم الطبيعي أن يكشف عن هذا التركيب بأنواع طريق القياس ، فبالإس بين الأنواع القريبة ويشاهد غريزة من الغرائز في كل نوع منها . فوطاطع بذلك على أديار تطورها المختلفة ويهتدي إلى معرفة أصولها .



(شكل - ٥٥)

(شكل - ٥٥) الاتجاه عند النمل

تخرج النحلة من دكرها (٥) وتوجه نحو الشمس وهي في (ش) ثم تهب في (س) من الساعة (٣) حتى الساعة (٥) بعد الظهور فإذا أفلتت عادت إلى دكرها باتجاه دكرها (ش) بشكل مع الاتجاه الأول زاوية قدرها ٣٠ درجة مساوية للزاوية التي أحدثتها الشمس بانقلابها من (ش) إلى (س) . فالشمس كانت عند الذهاب في اتجاه الحركة ، فأصبحت عند الایاب في عكس الاتجاه .

مثال ذلك ان ذات المظاظ تبيض ببوضها بالقرب من قرأس حية ،

وهناك أنواع متوسطة بين ذات المشاقب والمشيبة الجناح : منها ما يميل الى
و كره فريسة ميتة قتلها بشقه ، ومنها ما يبيض في موضع ما ، ثم يذهب
الى الصيد فإذا خرجت السرفة من البيضة جاءها كل يوم بما تصيده من
الحشرات ، ومنها ما يكتفي بجمع الحشرات الميتة .

فهذه الامثلة وغيرها تثبت لنا أن الغريزة ترتقي ارتقاء تدريجياً عن
طريق التعلم ، فتبدأ بالاعمال البسيطة ثم ترتقي منها الى الاعمال المركبة
والعمل الاول قد يكون منعكساً بسيطاً كقرصة الزنبور عند لمس
جسم من الاجسام ، وقد يكون تقيراً عرضياً مفاجئاً . وفي أكثر هذه
الافعال الاولوية البسيطة منفعة مباشرة للفرد ، إلا أن تكامل هذه الافعال
لا يتم إلا بتأثير العقل ، وفي تكاملها التدريجي منفعة للنوع . فالغريزة
تستلزم إذن التعلم والعقل وتتركز في الوقت نفسه على الاصطفااء الطبيعي .

فلا مفر إذن ، في بيان حقيقة الغريزة ، من الجمع بين مذهبي (لامارك)
و (داروين) فلا الفعل المنعكس يخالف للغريزة ولا الغريزة منافية للعقل ،
بل إن كلا منهما متصل بالآخر . لقد قال سينسر في مبادئ علم النفس ،
(Principes de psychologie, I. P. 462) ان الغريزة فعل منعكس
مركب وانها تفنى بالتدريج في شيء هو اسمي منها . وقال العالم النفسي
الاميركي (وارن Warren) ان لتعدد الافعال المنعكسة درجات مختلفة ، وأنه
من الصعب جداً على الباحث أن يفرق بين حدود الافعال المنعكسة
المركبة وحدود الغرائز البسيطة . وكما يوجد بين الفعل المنعكس والغريزة
اتصال فكذلك يوجد ارتباط بين الغريزة والعقل . فلا معنى إذن لجعل العقل
مناوياً للغريزة كما فعل (مغري برغسون) Piéron, La notion d'instinct, 316
ان أكثر مباحث العلماء المعاصرين قد أضعفت هذا الرأي . فالغريزة متصلة
بالفعل المنعكس والعقل متصل بالغريزة ، أي انت آخر أتى الافعال

متصل بأول أتق الفريزة ، وآخر أتق الفريزة متصل بأول أتق العقل ،
وما الفريزة إلا أتق متوسط في الواقع الاحوال النفسية من طور إلى آخر .
— ولينين الآن ما هي ميزة هذا الاتق المتوسط ، إن العقل الذي تسيره الفرائز
يبنى عقلا ابتدائيا ، أعني أن عملياته تنحصر في ذاكرة التداخي الخارجية
المتجربة الفردية ، وعقل هذا شأنه لا يستبطن من نوعه إلا في لحظات قصيرة
من الزمان وقد تكفي هذه اللحظات القصيرة لمؤاتاة الظروف وتوجيه
المعمل في طريق جديدة ، إلا أنها سرعان ما تنحصر وتصبح ظلما ، فيقلب
المعمل بعدها إلى حركات آلية متتالية وبشكور توقفه للروابط القديمة من
غير تجديد ولا ابتداء .

لقد شبه جورج كوفيه الفريزة بالسير في النوم (Somnambulisme)
وهذا التشبيه صحيح ، لأن الحيوان الذي تسيره الفريزة لا يشعر بالمؤثرات
الخارجية ، فالتحلة تداوم على وضع المعمل في القرص المثقوب من غير
أن يشعر بخروجه منه ، أعني تشرع إذن بعملها وفقا للروابط القديمة ،
فتتابع حركاتها بصورة آلية ، ويصعب عليها ، أثناء المعمل ، أن توقف هذا
التتابع الآلي وتعود سيرتها الأولى ، و (لامونيل) يملأ ذكره بالحشرات
المخدرة ثم يسده بالتراب ، فإذا صادف في طريقه بعد ذلك حشرة مخدرة
جديدة ، فتحركها ويكره ثانية ، يضع هذه الحشرة فيه ، ولكنه يجدد محققا
فيترك الحشرة جانبا ويسده بالتراب ، فإذا صادف الحشرة المخدرة مرة ثانية
عاد إلى الوكر وفتح ثم سد عدة مرات وهكذا دواليك . فالفريزة
تشبه إذن حالات السير في النوم^(١) . وهي صورة من صور الفاعلية المحافظة

(١) ذكره كثور (بيبرجانه) مثالا عن الفاعلية المحافظة قال : إن فتاة
أصغرها الحزن لمرض والدتها حضرت ساعة النزاع يوم الوفاة ، فبقيت وحدها
إلى جانب الجثة ، حاولت إحياءها فأسقطتها وهي تعانقها من السيرير إلى الأرض .

(*Activité Conservatrice*) التي تكرر الماضي وتعيد الروابط القديمة

كما هي . والفاعلية المحافظة هي أحط الوظائف النفسية وأضعفها .

هذا وفي سلوك الإنسان أفعال كثيرة مماثلة لهذه الغرائز . فمنها حالة

التلميذ الذي يلقى قطعة من محفوظاته فإذا قاطعته اضطر إلى إعادتها من

أولها لينتمكن من إلقائها . ومنها الأفعال التي تحصل عليها بالتلقين أو

الدعوى يقوم بها الإنسان من غير أن يشعر بما يحيط به ، ومنها أفعال

الهوى ، قال ريبو : « لو كانت النحلة شاعرة وهي تبني خليتها بالغاية التي

تقبحها ، وغلة بضرورة اتباعها ، لكانت حالتها شبيهة بجالة الموالع

بأسر من الأمور » . وللهيجان أيضاً نتائج مماثلة لنتائج الغرائز . ان

الراكب في القطار يهرب من الموضع الذي تهورت فيه الفاعلة ، ويشعر

على الحرب بصورة آلية رغم ابتعاده عن مكان الحادث . وقد شبه

(بوفيه *Bouvier*) حركات خلايا النحل بأفعال الجماعات الإنسانية .

ومع ذلك فإن الفاعلية المحافظة ليست مطلقة التأثير في الغريزة .

لأن هناك أحوال تدل على أن الغريزة ليست مسخرة للماضي تماماً . نعم

إن أفعال الحشرات تشبه فعل السائر في نومه ، واسكن هذا التائم كثيراً

ما يستيقظ عند الحاجة ، فلا غرو إذا تحرر فكرو الإنسان من قيود الآلية

واستبدل بالفاعلية المحافظة أفعالاً غريبة عالية يسود بها إلى دفاع الاستبصار .



— ثم أصبحت بعد ذلك مجالات السهر في النوم ، فكانت تمثل في نومها جميع الأعمال

التي قامت بها في يقظتها يوم الوفاة . فمن أصقات السهر في النوم إذت تكرر

الأوضاع والأفعال والأقوال نفسها في نوبات متتالية ، أو تكرر الحادثة نفسها

عدة مرات في نوبة واحدة .

١ - المصادر

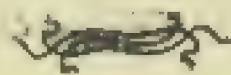
- 1—*Bergson*, L'évolution créatrice.
- 2—*Bohn*, La naissance de l'intelligence, (Flammarion 1909)
La nouvelle psychologie animale (Alcan 1911)
- 3—*Bouvier*, La vie psychologique des insectes.
Habitudes et métamorphoses des insectes.
Le communisme des insectes.
- 4—*Condillac*, Traité des animaux
- 5—*Fabre (H)*, Souvenirs entomologiques.
- 6—*James*, Précis de psychologie.
- 7—*Le Dantec*, Traité de biologie (Alcan 1903)
- 8—*Lloyd Morgan*, Habit and instinct (London 1895)
- 9—*Lubbock*, Les sens et l'instinct chez les animaux.
- 10—*Piéron*, La notion d'instinct, (Bull.Soc. fr. de philosophie, 1914)
- 11—*River*, L'instinct et l'inconscient.
Romanes, L'intelligence des animaux
- 12—*Sabatier*, Philosophie de l'effort.
- 13—*Spencer*, Principes de psychologie.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

- ١ - انتقد المصطلحات الآتية : الغريزة الاخلاقية ، الغريزة الدينية ،
الغريزة الموسيقية ، غريزة العقل .
- ٢ - غالبة الغريزة .
- ٣ - اشرح بعض الامثلة التي ذكرها (فاير) عن غرائز الحشرات .
- ٤ - الترويض والحساسية التفاضلية (مراجعة بوهن وبوليه)

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - ماهي الصفات المميزة للقاعية الحيوانية ، أوضح ملوك الميوان من الوجبة النفسية (بكالوريا - اكن ١٩٢٥)
- ٢ - هل يمكن أن يقال بصورة عامة أن الغريزة متولدة من العادة (بكالوريا - كان ١٩٢٤)
- ٣ - الغريزة والعقل (بكالوريا غرنوبل ، نانسي ١٩٢٤ ، ديجون وسترازبورغ ١٩٢٢)
- ٤ - علاقة العادة بالغريزة (بكالوريا ليون ١٩٢٩)
- ٥ - اشرح وناقش قول ياسكال الآتي : الغريزة والعقل هما علامة لطبيعتين مختلفتين . (بكالوريا باريس - ١٩٣٠)



الفصل الثاني

العادة

١ - وصف وتعريف

العادة اسم مشترك يطلق على حوادث تشبه مختلفة كالأحداث الحيوية والعادات الحركية والعادات النفسية الخصة .

١ - العادات الحيوية - ان جسدا يتعود البرد كما يتعود الحر ، ويعتاد الإقامة في الأماكن المرتفعة كما يعتاد غطسا من أنماط الغذاء ، أو دواء من الأدوية ، أو سمما من السموم . ويقال بمعنى أوسع أن الدين يتعود الظلام ، والقروي يتعود ضجيج المدن . ويقال أيضاً أن المناعة عادة حيوية ، لأن الكريات البيضاء تتعود بالتدرج التعطب على الجراثيم وسمومها . إذن فالعادة الحيوية تزيد الشعور بالمؤثرات الخارجية ، فلا تشعر بشدة الاقليم ولا يؤثر فيها تفرع السم بل تتعوده كما تتعود الظلام والضجيج . وتسمى هذه الحوادث بالمؤثرات الحيوية وهي من المسائل التي يختلف في تعليلها العلماء : فمنهم من يعال حادثة المناعة مثلاً بتربية (الكويكس البيضاء) ومنهم من يعالها بتولون فيزيائي كيميائي . وهي كلها عادات حيوية يرجع درسها إلى علم الحياة أكثر منه إلى علم النفس .

٢ - العادات الحركية - العادة الحركية هي اعتماد مكتسب لتكرار بعض الحركات وإجراء بعض الأفعال . فمن هذه الأفعال ما يكون بسيطاً لا علاقة له بالإرادة كحركاتنا الطبيعية العقلية أو بإشارات ومنها ما يكون معقداً كحركات الاندباء والزينة والبهرجة والاكل

ومنها ما يستلزم التدرب والتعود كركوب الخيل وقيادة الدراجة أو السيارة والتوقيع على آلة موسيقية أو حفظ قطعة شعرية ، وهي كلها مبنية على آليات محركة وروابط عصبية ثابتة تولدت بالتكرار والتعلم الإرادي ثم أصبحت بعد التعود لا تحتاج إلى جهد وإرادة .

٢٠ - العادات النفسية الخفية - العادات النفسية الخفية هي استعداد مكتسب يجعل الإنسان يحس أو يفكر أو يعمل كما أحس أو فكر أو عمل من قبل على صورة معينة . فمن عادات التفكير الترتيب والتناسق في الأفكار والتعمق فيها ، والثبات في الحكم أو السرعة فيه ، والتعمق في الخيال ، وصحة الاستدلال ، وحصر الانتباه وسرعة توجيهه . ومن عادات الانفعال والإرادة ضبط النفس أو استئصالها ، وكظم الغيظ ومحاربة الروى ، والرضى ، والعفة والمروءة وغيرها من العادات الأخلاقية . قال بنجامين كونستان يصف نفسه : « كنت خجولا كوالدي فتعودت أن أكنم ما كنت أشعر به ، فلا أضع إلا خططا منفردة ، ولا اعتمد إلا على نفسي في التجازع فأصبحت أبود في آراء الآخرين واثباتهم في دعاتهم في وحضورهم الي عائقا . وتعودت أن لا أنكم أبدا عن شواغل نفسي ، وأت لا أشترك في الحديث إلا لضرورة ماسة فإذا اشتركت فيه انقضت بكثرة مساعدتي على إخفاء حقيقة فكري » .

Benjamin Constant, Adolph ch. 1.

تصنيف العادات - ان تصنيف العادات الى نموية وحركية ونفسية محضة هو التصنيف الذي سنتبعه في هذا الكتاب . الا ان بعض العلماء قد صنف العادات على وجوه اخرى . ولذا ذكر الان بعض هذه التصنيفات .

٢١ - العادات العامة والعادات الخاصة - فمن هذه التصنيفات تصنيف (Egger) الذي قسم العادات الى عامة وخاصة . فالمادة الخاصة (Habitude spéciale) أو الجزئية (Particulière) هي العادة التي

يقصر فيها على تكرار فعل من الأفعال على نمط واحد ومن غير تغيير
 كمادة الموسيقى الذي يعزف قطعة موسيقية معينة على آلة معينة . والعادة
 العامة (*Habitude générale*) هي العادة التي تشتعل على أفعال متباينة
 ولكن من جنس واحد ، كمادة الموسيقى الذي يعزف أية قطعة موسيقية
 جديدة من غير تردد ، فعادته هي إذن عادة عامة لأنها قد اكتسبت ملكة
 عامة تنطبق على أفعال نفسية مختلفة . قال (افيجر) ان العامل الحاذق هو
 العامل الذي اكتسب عادات عامة يستطيع تطبيقها على جميع الأحوال
 الجديدة . وعادة التمثيل هي عادة عامة لاشتغالها على الكلام والحركة
 والاشارات التي يستطيع الممثل استخدامها في كل دور جديد . ونطاق
 العادة العامة أوسع من نطاق المادة الخاصة ، لان العادة العامة نطاق
 أيضا على الاعتماد الفكري ، والمهارة الفنية ، والاسلوب . وقال أيضا :
 ان امثالك لغة من اللغات هو عادة عامة لأنها تقتضي ان يكون المتكلم
 ملما بتركيب الالفاظ وتبديها وتطبيق قواعد الاعراب على كل تركيب
 جديد . واعم من هذه العادة أيضا عادة اللغات وهي اعتماد عام لتعلم
 كل لغة . فالمادة الخاصة تقتصر على استرجاع الافعال السابقة كما هي أما
 العادة العامة فتبحث على التجديد . ولكننا ننبين ، عند الكلام عن
 نتائج العادة ، ان الفارق بين العادات الخاصة والعامة غير حقيقي ، وان كل
 عادة من العادات هي عامة بمعنى ما . لأنها تطبق أعمال محدودة على احوال
 غير معدودة .

ب . - العادات المتفعلة والعادات الفاعلة . - ومن هذه التصنيفات
 أيضا تصنيف (مين دو بيرانت) الذي قسم العادات الى متفعلة وفاعلة .
 فالمادة المتفعلة (*Habitude passive*) هي العادة التي تجعل الشخص
 يتحمل مؤثراً من المؤثرات ، فيستمدد من الروائع الملائمة أو المنافية ويستمدد
 تأمل الجلال أو مشاهدة القبح ، وهي تؤدي الى تفاؤل الاحساس وضعف

الشعور . أما العادة الفاعلة فهي ميل مكتسب يميلنا يقوم بأفعال عادية
أو فكرية أو خلقية كالقنابيلها سابقاً كمادة الماشي أو الكلام أو كمادة
الانسانية أو المرونة أو الأقدام أو الشجاعة ما وهي تقتضي الفعل والادراك
معاً أما العادة المنفصلة فتقتضي الانفعال والاحساس . والادراك في العادات
الفاعلية يزداد وضوحاً فيجعل الحركة أسهل والفعل أخصب وأكمل .

على أن الفرق بين العادات الفاعلة والمنفصلة ليس مطلقاً ، لأن هاتين
العادتين كثيراً ما تتصلان وتتلو جان . وسنبين عند دراسة أسباب العادة
وقائنها أنه لا وجود للعادات المنفصلة وإن المؤلفة الحيوية نفسها تقتضي
دائماً فاعلية حيوية داخلية .

تعريف العادة : إن هذه الأفعال المختلفة صفات مشتركة وهي أن
العادة حالة دائمة لا تتغير بسهولة ، وهي فردية مكتسبة على عكس
الغريزة ما وهي توفر كثيراً من الجهد في تكرار الفعل سواء كان ذلك
الفعل مؤلفة حيوية أو عادة حركية أو عقلية فيمكننا إذن أن نعرف
العادة بقولنا : هي استعداد مكتسب دائم لا يتجزأ نفس الأفعال أو تتعمل
نفس الآثار .

إن هذا التعريف يبين لنا أن جميع العادات هي ظواهر مختلفة لحالة
نفسية واحدة . فلتوضح إذن هذه الصفة بدراسة اكتساب العادات
وبيان نتائجها .

٢ - اكتساب العادات

هذه العوامل المؤثرة في اكتساب العادات ؟ لقد بحث الفلاسفة في
هذه العوامل بحثاً نظرياً مسبقاً . فمنهم من بين ضرورة التكرار ، ومنهم
من أنكروها ، ومنهم من قال بضرورة الإرادة ، ومنهم من أبطلها . ولنتناقص
الآن بعض هذه الآراء النظرية .

٦ الوراء النظرية

وظيفة التكرار . — كان أرسطو يقول العادة يثبت التكرار . فالتكرار هو إذن عامل أساسي في تكوين العادة إذ قلنا تتكون العادة من مرة واحدة ، والعادات الفاعلة كعادة الكتابة واعتقاد التوقيع على آلات الموسيقى ، أو الضرب على الآلة الكتابة ، والعادات الحيوية كاعتقاد المعدة نظاما خاصا والجسم اقلية حاراً أو بارداً أو معتدلاً ، كلها تحتاج الى التكرار ، الا أن العادات الحيوية لا تحتاج الى تكرار حقيقي ، بل تقتضي تمديد المؤثر . وقد لاحظ بعض العلماء ان العادة لا تحتاج الى تكرار الفعل عدة مرات بل قد يتم اكتسابها من أول مرة . فالتكرار ليس ضرورياً إذن لاكتساب العادة ، بل هو ضروري لثبوتها ونسبها وضبطها . فما قلناه لبيد ان كل فعل هو بداية عادة ، وإذا لم يبق للفعل الأول أثر فلا يتكون العادة ولو كرر الفعل مائة مرة ، لان أصل العادة في التغيير الأول فكما كان مألوفاً كانت العادة راسخة . ان تغييراً واحداً يتم بقوة وانتهاء وانهاض وعزيمة أو يتم مصحوباً بالذة عظيمة قد يكفي في تكوين عادة تبقى بقاء الحياة . مثال ذلك أن بعض الناس يحفظ قطعة شعرية بعد قراءتها مرة واحدة ، وبعضهم يتقن استعمال بعض الآلات أو لعبة من الألعاب بعد المرة الأولى ، فالتكرار ليس إذن عاملاً تكوين العادة بل هو نتيجة من نتائجها ، وما العادة كما قل بعضهم إلا الميل إلى التكرار . — وقد رد العلماء على نظرية لبيد هذه وقالوا انها عقاية محضة لا تنطبق على الواقع . وسنناقش هذا الأمر بعد قليل على ضوء مباحث التجريبيين .

وظيفة العقل والارادة . — ومن المشاكل النظرية التي أثارها بعض العلماء حول اكتساب العادات مسألة العقل والارادة . قلوا ان العقل

والارادة والانتباه تؤثر في اكتساب العادات الفاعلة ، لأن هذه العادات خاصة بالانسان ، أما العادات المنفعلة كالعادات الحيوية مثلاً ، فلا أثر للفاعلية الذهنية في اكتسابها . ولكن هذا القول لا يستند إلى أساس علمي صحيح ، لأن للفاعلية الذهنية أثراً في جميع عادات الانسان من قسمة محضة إلى حركية وحيوية . فقد عود (Mithridate) جسمه بالارادة فحمل مقادير كبيرة من السم . وللحيوان نفسه أعمال عقلية تؤثر في اكتساب بعض العادات الحركية . أضف إلى ذلك أن كثيراً من عاداتنا الحركية أو النفسية المحضة قد يكتسب بأعمال نام ، كعادتنا الاجتماعية التي تجعلنا نكرر بعض الأفعال على نمط واحد فنقوم كل يوم بنفس الحركات في أوقات معينة سواء أكان ذلك في البيت أم خارجه فتبدل المهنة أفكارنا وتغير أخلاقنا وتقبلنا في أغلب الأحيان خاضعين لأنماط محدودة من الفعل لا أثر فيها لنور العقل وحرية الإرادة .

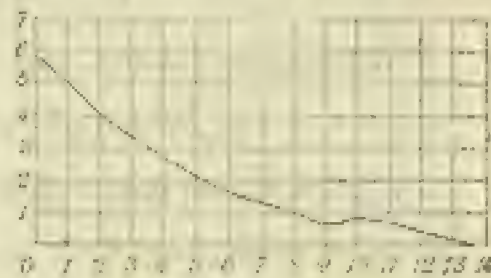
فلا بد إذن من القول بتأثير العقل والارادة في اكتساب العادة إلا أن هذه العوامل قد تكون خارجية فتتضمن إلى العادة بالعرض من غير أن تبدل ماهيتها . وسيوضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نتائج المباحث التجريبية .

ب - المباحث التجريبية

هل يمكن تجريد العادة من هذه العوامل الماركة التي تتضمن اليها . وهل يمكننا أن ندرسها بعد هذا التجريد وهي في حالتها البسيطة المحضة ؟ إن علماء النفس والطبيعة قد بحثوا هذا الأمر بالنسبة إلى الحيوان فبينوا لنا أولاً أن تجريد المادة من الإرادة والعقل قد يكون عند الحيوان أسهل منه عند الانسان . ثم بحثوا ثانية في تجريد العادة من هذه العوامل الماركة بالنسبة إلى الانسان أيضاً فدرسوا بعض العادات الميكانيكية وحللوها وفرقوا بين ما يرجع منها إلى العقل وما يتصل إلى الآلية البحتة . تكون المادة عند الحيوان . - لقد اخترع العالم الاميركي تورانديك

وقد أثبتت هذه التجارب أن التكرار يؤدي إلى نقص التردد
انقاصاً تدريجياً ، فلا يزال الفعل يتكامل حتى يصبح دقيقاً محكماً . وبعد
ذلك يتوقف الحيوان عن التقدم وتعرف هذه الفترة بفترة الركود . وقد
قاس العلماء مدة اكتساب الفعل وعدد التمرينات الخطأ ، فوجدوا
أن تكون المادة خطأ يائياً كالخط الذي أشرنا إليه في الشكل (٥٧) وهو
يدل على اكتساب العادات عند الفأرة اليابانية .

(أ)



(شكل - ٥٧)

تجارب يركس

تقلاً من (بيرون)

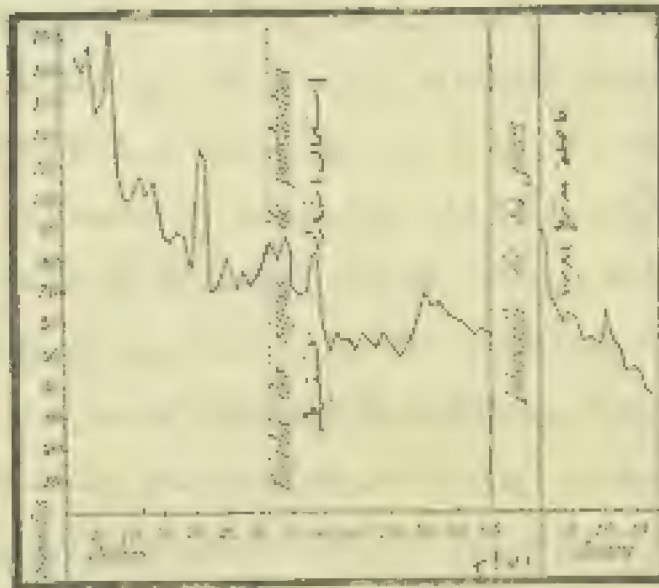
(ب)



(أ) المذبحي الدال على تعلم الفأرة اليابانية التمييز بين الأسود والابيض
(ب) المذبحي الدال على تعلم الفأرة اليابانية المرور من السنية

تكون المادة عند الانسان . - وقد قام العلماء أيضاً ببعض التجارب
ليبين تكون العادة عند الانسان فأثبتوا أن الانسان قد يكتسب العادات
من دون أن يكون لميله أو إرادته فيها أثر . كتعلم الكتابة على الآلة
اكتسب العاش لا ليل أو رغبة أو كاستظهار مقاطع لا معنى لها أو
كقراءة الكتابة المقلوبة أو المسكوسة . فالخط الياباني المرسوم في الشكل
(٥٨) يدل على اكتساب الكتابة على الآلة بالتدريب عليها نصف

ساعة كل يوم خلال (٦٥) يوماً (تجارب العالم الاخير كي سويت)
(E. J. Swift) . وقد اخترع (اينفوس) منذ عام ١٨٨٥ طريقة
جديدة لاستظهار المقاطع سماها طريقة الاقتصاد (Méthode d'économie)
وهي تصاح لحساب مدة بقاء الاثر في النفس بعد هذا التعلم ، وتشتمل
طريقة اينفوس على التجربة الاتية : يقرأ الشخص جملة من المقاطع عدة
مرات حتى يستظهرها من دون خطأ ولا تردد ، ويحصى عدد المرات التي
احتاج اليها في هذا الاستظهار ، ثم تبطل هذه المقاطع مدة من الزمان
فتنسى ، فيطلب إلى الشخص عدد ذلك أن يقرأها من جديد حتى يستظهرها
فذا استظهرها كالسابق أحصى عدد المرات التي احتاج اليها في استظهارها
الثاني . والفرق بين عدد المرات الاولى والارث الثانية هو مقدار الاقتصاد
وهو يطاق كمية الاثر الذي أعاد التعلم الاول في النفس .



(شكل ٥٨)

اسط البياني الدال على تعلم الكتابة الآلية
أشير على محور فاصلة الى عدد الايام وعلى محور الاحداث الى عدد الثواني الضرورية
لطبعم دالة كلمة . فالمنحنى يدل اذن على السرعة المكتسبة . واذا انقطع المتعرج عن
المحل ٨٤ يوم ، ثم عاد اليه احتفظ بشي من آثار التعررين الاول ثم اوتق الى اعلى منها .

ج - النتائج : عوامل الاكتساب وقوانينه

ولنذكر الآن بعض نتائج هذه المباحث التجريبية :

١ - قانون الاكتساب - - لقد تبين من هذه المباحث التجريبية أن قانون الاكتساب هو قانون رد الفعل الفزيريولوجي . فلا فرق بين المؤلفة الحيوية واكتساب العادات بال تكرار ، إلا من حيث تعقد المؤثر . ان الاطراد الحيوي الذي تكلمنا عنه في مبحث الغريزة هو عادة أولية . أضف إلى ذلك أنه لا فرق في تعلم العادات الميكانيكية المحضة بين الحيوان والانسان . فإذا فائنا بين منحنيات الاكتساب عند الانسان والحيوان تبين لنا أنها لا تختلف اختلافا ذاتيا من عالم إلى آخر ، بل تدل على وظيفة حيوية أولية مشتركة بين الانسان و سائر الحيوانات . وإذا فائنا تقدم العادة بحسب سرعة الافعال أو عدد الافعال الصحيحة ذات السرعة الفائقة ، لا بحسب تنافس الزمان أو الاخطاء ، كما فعلنا سابقا (شكل - ٥٧) حصلنا على خط بياني من نوع (S) شبيه تماما بالمنحنى الدال على المطابقة بين تحولات المؤثر ورد الفعل ، (ص - ٦٢٢) وهذا القانون ينطبق على جميع العادات سواء أكانت بسيطة أم مركبة .

يتبين لنا من دراسة هذا المنحنى أن سرعة التقدم والتحسن سي في كسب عادة ما ليست واحدة ولا مطردة . إذ كثيرا ما يكون التقدم في البداية سريعاً لاهتمام المبتدىء وشوقه وجدة الموضوع وروعته ، وبساطة الحركات المطلوبة في البداية ، ثم يتوقف التقدم بعد ذلك ، وينتج المنحنى اتجاه أفقيا . والسبب في هذا الاتجاه الانقي تضائل الاهتمام والانتباه ، وضرورة استقرار العادات ونضجها ، ووصول المرء في تعلمه إلى حد ربما لا يستطيع أن يتعداه .

٢ - عوامل الاكتساب المختلفة - - وقد دلت هذه المباحث التجريبية

على أن عوامل اكتساب العادات كثيرة فمنها :

أ - تكرار التمارين وتصحيح الاخطاء . - لتسكون العادة الحركية كما يقول (جينينكس Jennings) بتكرار التمارين وتصحيح الاخطاء .
(Trial and errors) أي أن تكرار التمارين المختلفة والحصول بها على شيء من النجاح يقويان بعض الافعال ويسقطان ما ليس نافعا منها .
فاكتساب هذه العادات هو إذن آلي لا إرادي ، بل هو شبيه تماما باكتساب العادات العضوية أو المؤلفة الحيوية .

ب - طريق التمارين . - قانون جوست Loi de Jost . - ومن الأمور التي أثبتتها التجربة أيضا أن معرفة اكتساب العادات وتحسينها يقتضيان الفصل بين فعل وآخر ، إذ لا حاجة إلى تكرار الافعال بعضها وراء بعض من غير فاصلة زمنية ، وكلما كانت الافعال منفصلة ، كان المدد اللازم منها لاكتساب العادات أقل . إلا أنه يوجد فاصلة زمنية عظمى لا ينبغي تجاوزها ، وهي مدة يوم تقريبا بالنسبة إلى الإنسان ، وقانون (جوست) هذا ينطبق على الحيوان أيضا ، فلا تختلف الانواع الحيوانية بعضها عن بعض في ذلك إلا بالازمنة الفاصلة بين فعل وآخر .

٣ - نضج العادة - والسبب في منعة هذه الفواصل هو انصاف العادة بالنضج الحيوي (Maturation biologique) « بيرون » ، وهو ضروري لقبول العادة واستقرارها وانظام عدها واتساقها . فقد دلت تجارب (بوردون Bourdon) على أن العادة قد تبلغ بنفسها درجة عظيمة من التقدم وذلك بعد الانقطاع عنها مدة من غير تمرين جديد ، وفي الحياة ، كما ذكر (بيرون) ، أمثلة كثيرة تدل على ذلك . منها أن الإنسان كثيرا ما يندفع إلى تعلم السباحة فيتمرن عليها مدة بدون فائدة ثم يعرض عنها شهورا طويلة لا بل سنوات عدة ، ثم تسوقه الظروف يوما إلى امتشاف ذلك فيجد نفسه عالما بما يجمل . وقد يتفق ذلك للإنسان في تعلم بعض القطع

الموسيقية أو بعض الألعاب . ففانون نضج العادة يوضح لنا أسطورة تولد
المادة من الفعل الاول . نعم ان كل عمل يترك أثراً في النفس ، وأصل
المادة هو في التعبير الاول ، وبما آثار الفعل في النفس هو أساس
الذاكرة المخبوءة . لا ان هذا الاثر الاول هو تغير بسيط ومن الصعب
أن يسمى لذلك عادة . لا ننكر ان العادة لا بعد استقرار التغيرات
المكتسبة ، تثبيتها ، والنضج الجوي ضروري ، لهذا الاستقرار . وإذا تعمقنا
في دراسة العادات المتولدة من الفعل الاول نبين لنا أنها تقتضي سابق
اعتماد ، أو عادة خفية كاملة في النفس بصورة لاشعورية ، فينتقل هذا
الاعتماد من القوة الى الفعل ويتم انضاج العادة ، بتغيير بسيط ظاهر
ينضم الى العوامل الباطنية . حتى لقد قال (دويشوف) « ان العادة لا
تولد من التعبير الاول ، ولا من التكرار ، بل من الاعتماد الذي
يولد التكرار في الجملة العصبية » .

مناقشة بعض الأمثلة . ان بعض الأشخاص يستظهر قطعة من الشعر
أو الفلتر بعد قراءتها مرة واحدة . فاما أن يكون هذا الاعتماد فطرياً
كما في حالات فرط النصور البصري (Eidétisme) . واما أن يكون
مكتسباً بتدوين الذاكرة . وقد ذكرنا (دويشوف) نفسه مثالاً آخر .
قال : ان أحد الشبان تعلم بعض الألعاب الاطلاع عليها فقط ، فلم
يأرسها إلا قليلاً ، ثم صدف في العطلة ربيعاً دعاه إلى لعب الورق ،
فكان هذا العمل كائناً لتوليد العادة فيه . فهذا المثال يدل أيضاً على
اعتماد سابق للتجربة الاولى . لان الألعاب التي تعلمها هذا الشاب
من قبل ولدت في نفسه اعتماداً للألعاب الجديدة ، ثم جاءت لعبة الورق
متممة لاعتماده السابق فأكملت عناصر العادة وأضجتها ونقلتها من
القوة إلى الفعل .

٤ - تقسيم الفعل وتدرج الصعوبات - ويجب لاكتساب العادة أن يقسم الفعل إلى أجزاء وأن يتعلم الانسان كل جزء على حدة ، وان تجمع هذه الاجزاء بعد ذلك بعضها إلى بعض . فلتعلم الكتابة مثلا يرسم الطفل أجزاء الحروف من خطوط مستقيمة ومنحنية ، ثم يجمع هذه الاجزاء لتكوين الحروف ، ثم يجمع الحروف لتأليف الكلمات . ولتعلم المسابقة يقسم الفعل إلى حركات أولية كد الذراع وإمالة السيف ذات اليدين وذات اليأس ، ولتعلم الرقص انقسم الاشكال المختلفة إلى حركات بسيطة . فيجب إذن أن يقسم الفعل إلى حركات أولية ، وأن يعمد في كل حركة منها إلى عضلة من العضلات ، حتى تصبح كل عضلة مختصة بحركة محددة ، ويتكون الفعل من اجتماع هذه الحركات الجزئية وتنظيمها .

وينبغي أيضاً لاكتساب العادات أن تدرج الصعوبات ، فلا يكرر الفعل كله دفعة واحدة ، بل نكسب الحركات بالتدرج من السهل إلى الصعب . ان العادة الحسوية تحتاج إلى هذا التدرج ، فلا يجوز أن يزداد مقدار المؤثر دفعة واحدة ، لان ذلك يغير الجسم ويهبط المقاومة ، وقد يسبب الموت . لذلك لا يعود الانسان الإقامة في المرتفعات العالية الا اذا تدرج في الارتفاع شيئاً فشيئاً ، ولا يعود امتصاص المقادير الكبيرة من السم الا اذا تعود أولاً المقادير القليلة المتوسطة . والعادة الحركية نفسها تحتاج أيضاً إلى تدرج التمارين ، بعد تقسيم الفعل إلى حركات بسيطة . وكلما كان الفعل أكثر تركيباً كانت الحاجة إلى تدرج التمارين أشد . لان العادة لا تتولد من تكرار الفعل على نمط واحد ، بل يجب في كل مرحلة من المراحل أن يغير تركيب الحركات ، وأنت تصصح الحركات الاولى بانضمام الحركات الثانية إليها . فتعلم الكتابة مثلا ليس تكراراً

للمحركات الأولى على نمط واحد ، وتعلم الرقص ليس تكراراً من غير تصحيح وتنظيم .

٥٠ - العوامل النفسية المحضة . - وما يسهل اكتساب العادات عند الإنسان والحيوانات العالية تأثير العوامل النفسية المحضة كالاهتمام والجهد والانتباه الإرادي والعقل . فالاهتمام للعمل هو أقوى باعث للانتباه العفوي ، كما أن الجهد والانتباه الإرادي يسهلان اكتساب العادات . إن حصر الانتباه ضروري لكل الضرورة في بداية العمل ، لأنه يوفر كثيراً من الجهد ويغني عن كثير من الحركات . وليس الانتباه في الواقع سوى الحصول على فكرة واضحة جلية عن الحركة المراد اكتسابها . وكلما كان الانتباه أقوى كان الاكتساب أسهل ، لذلك كان التكرار الذهني أصح للاستظهار من القراءة عدة مرات وهذا يبين لنا أيضاً أن للقوى العقلية تأثيراً عميقاً في اكتساب العادات . قال (دولاكرو) « إن الانتباه وإرادة التعلم ، وكيفية تصور العمل ومقايضة النتائج بالغاية المتبعة ، وحالة الذهن أثناء الكسب والنضج ، وقياس التقدم ، ومؤلفة التعلم مؤلفة معقولة كل ذلك يؤثر في تكوين العادات ، حتى أنه يؤثر في الذاكرة المكانية كما يؤثر في الذاكرة العقلية » .

وقد بين العلماء أن تأثير العوامل النفسية المحضة ليس خاصاً بالإنسان وحده ، وأن الحيوان أيضاً يستعين بها في اكتساب العادات . مثال ذلك أن تأثير العوامل العقلية يرفع من معنى الاكتساب عند كل منهما . قال (بيرون) : إذا رأيت أن من معنى الاكتساب قد ارتفع فجأة عند الإنسان والحيوان فذلك دليل على أن العقل قد استبدل بالكسب الاعمي البطيء . كسباً معقولاً . فالإنسان والحيوان لا يتشابهان في ذلك فقط بل يختلفان ويتفردان . والفرق بين حيوان وآخر اعظم من الفرق بين الإنسان والحيوانات اللبونة . وإذا كان الإنسان في اكتساب العادات تفوق وتقدم

فذلك راجع الى ابداع روابط ذهنية مركبة . وقصارى القول ان اكتساب العادات عند الانسان والحيوانات العالية لا يستند الى الذاكرة العضلية فحسب (Mémoire musculaire) بل يستند ايضا في تقدمه الى الجملة العصبية ، فهو ليس اذن حركيا فقط بل هو ذهني أيضا .

٣ - نتائج العادة

للعادة أثر كبير في حياة الفرد والمجتمع ، لانها المادة التي يتألف منها سلوك الانسان فهي تحفظ مشاعر الفرد وافكاره وافعاله كما تنظم حياة المجتمع وتحفظ أوضاعه من التغيير المفاجئ . وتقتصر نتائج العادة في امرين اساسيين :

أ - العادة تؤدي الى (الانوماتية) - النتيجة الاولى للعادة هي آلية الفعل ، فيضائل شعور المرء ويقل احساسه وانتباهه ، وتخلف الاحوال الانفعالية شيئاً فشيئاً . وكما تمكن الانسان من العمل وأتقنه وأصبح حاذقاً فيه خف شعوره به وانتباهه اليه ، وما اعتياد رائحة من الروائح او درجة من الحرارة الا انقطاع الشعور بالمؤثر ، وكذلك اعتياد المشي او الكتابة او التوقيع على احدى الآلات الموسيقية او ركوب الدراجة ، ان هي الا تحويل الانتباه والجهود الارادي عن الحركات الجسدية التي يتألف منها الفعل السكلي وعدم الشعور بها . فيستقر الفعل اذ ذلك في المراكز العصبية السفلى وتوقف المراكز العصبية العالية عن الشغل به . فالعادة متفعله كانت او فاعلة ، تؤدي الى اللاشعور . حتى لقد قال العلماء انها تخفف من شدة الحساسية . وتدخل الشعور في الاعمال الانوماتية بعرقها ويحدث فيها نشوباً . وهذا القانون صحيح أيضاً بالنسبة الى بعض الاحساسات كاحساس اللمس والحرارة والشم والذوق ، اذ كثيراً ما نقل العادة شعورنا باللمس والحرارة أو البرودة أو الملوحة أو الحلاوة أو الرائحة التي تطيب بها

ولكن هذه النتائج ليست ناشئة عن العادة فحسب ، بل هي متولدة أيضاً من قانون النسبية الذي تكلمنا عنه سابقاً .

أضف الى ذلك أن العادة كثيراً ما تزيد الشعور بدلا من أن تنقصه . فزيادة قوة تذوق الخمر عند الخمار ، وتمييز الإلحان عند الموسيقار ، والالوان عند المصور ، والروائح عند الكيمائي . فهي إذن لا تقلل الإحساس بل تنقص الانتباه . نعم ان القروي لا يسمع ضجيج المدينة بعد الإقامة فيها عدة أيام ، ولكنه اذا انتبه اليها سمعها من جديد . قال (أغنر) ان المادة لا تضعف الإحساس عند تكرار المؤثر بل تضعف الإدراك المؤلف من الصور المنضمة الى الإحساس . فاذا كان التكرار مصحوبا بانتباه صحيح الانتباه تأثير التكرار السلي وأبقى الشعور بالمؤثر . لان من نتائج الانتباه أن يزيد وضوح الحوادث المدركة كما يزيد مدتها . فالتكرار المصحوب بضعف الشعور يولد عادة سلبية ، أما التكرار المصحوب بزيادة الشعور وجهد الانتباه فيولد عادة موجبة . فالعادة إذن لا تضعف الإحساس ، بل تزيد الصور التي تنضم الإحساس ولقوله الى إدراك . وكلما كانت الصور التي يسبقها الانتباه على الشيء أغنى ، كان الشعور الرائق لتكرار الفعل أوضح .

ونضيف الى ذلك أيضا أن جميع العادات حركية كانت أو نفسية أو حسية ، تؤدي الى نتيجة واحدة . فالعادة الحركية تضعف الانتباه ، وتقلل الجهد ، وتخفف الشعور التأمل . مثال ذلك أن الطفل يشمر عند تعلم الكتابة أو ركوب الدراجة ، أو تعلم السباحة ، أو قراءة الرموز الموسيقية أو الرقص ، أو التوقيع على إحدى الآلات الموسيقية ، بجميع الحركات المتقومة بالفعل فينتبه اليها ويشمر بالجهد الذي يبذله في تعلم كل جزء من أجزائها ، ولكنه بعد اكتساب العادة يقوم بالفعل من غير جهد ، بل

يقل انتباهه اليه وتزداد سرعته فيه ، وتقل أخطاؤه ويخف تعبهم ، وتصيح حركاته آلية .

وهذا الامر صحيح بالنسبة إلى العادات الحركية كما هو صحيح أيضا بالنسبة إلى العادات النفسية لان الاعمال العقلية تحتاج في البداية إلى جهد وانتباه تأملي ، فتصبح بعد الاعتياد آلية ، فالرياضي لا يشعر عند حل المسائل ، بالذواتير التي يكتبها ، ويطبقها ، فتخطر العمليات بباليه مباشرة من غير أن يشعر بالخطوات التي قطعها للوصول إلى حفظها ، ويكون مثله في ذلك كمثل الكاتب على الآلة ، لانه يشعر بالنض الذي يكتبه والآلة التي يضرب حروفها بأصابعه من غير أن يكون شاعراً البتة بكيفية قراءة النض ولا بحركات يديه المتتالية ، أو اجزاء تلك الحركات السريعة ، ولو انتبه إلى ذلك كله لاضطرب وأخطأ .

وإذا كانت العادات الحركية ^{motor habits} تؤدي إلى اللا شعور ، فالعادات الحيوية تورث الاحتياج فيقل شعورنا بالمؤثرات الخارجية وتصبح هذه المؤثرات قسا من حياتنا فنطلبها ونشعر بالفراغ عند عدم حصولنا عليها ^(١) . ولكن المؤثر الذي يولد الاحتياج هو المؤثر الملائم أي المؤثر المطابق للاستعدادات السابقة . فالعادة إذن لا تخلق الاحتياج بل تنبه صورة خاصة وتقويه وتجعله آلية . مستقلا عن الإرادة ، والسهر في تولد الاحتياج ليس راجعا إلى المؤثر ، بل إلى الاستعداد السابق ، حيويا كان أو نفسيا أو حركيا . قال (لارغيه ديوانسل) ^(٢) : العادة لا تخلق نزعة طبيعية جديدة ، ولكنها تنظم الاستعدادات الموجودة ، فلولا استعداد الإنسان للفعل لا عمل

(١) إن عادة التدخين تجعل المرء يطلب الدخان في شهر رمضان أكثر

من الطعام .

(٢) Larguiers des Bancel, Introduction à la psychologie 169

شبهاً . وكما اكتسب عادة جديدة استخدم نزاعه السابقة ، فيخرجها بعضها ببعض وينظمها وينضدها ويقويها بالتدوين والتعريف .

ب - العادة تؤدي الى المؤلفات - . إن مجرد الفعل من الانشاء والشعور يجعل المؤلفات له تامة ، فنقوم به من غير تعب ونشجزه بسرعة وبطريقة صحيحة ثابتة لا تردد فيها ولا خطأ .

١ - فالعادات الحسية تؤدي الى المؤلفات ولكن هذه المؤلفات لا تتم إلا بجملة من ردود الفعل داخلية .

٢ - أما مؤلفات العادات الحركية فتظهر في التكامل التدريجي الذي يتصف به الفعل . فيصبح الفعل أسهل من ذي قبل وتصل حركاته الجزئية بعضها ببعض بصورة محكمة تامة . قال (لارغيه دو باسل) إن اكتساب عادة من العادات الحركية هو إيجاد سلسلة من الحركات مترابطة الحلقات ، محكمة المتتابع ، بعضها خاضع لبعض (١) فإذا تحركت الحلقة الاولى تبعها الحلقات الاخرى من وراءه . وبكفي في هذه الشروط أن تحدث الحركة الاولى بإرادة فتجري الحركات الاخرى من ورائها بصورة آلية . وكثيراً ما تتحرك الحلقة الاولى من غير إرادة كحركة المدخن الذي تقع عينه اتفاقاً على العلبة فيفتحتها ويدخن من غير أن يكون لأرادته في ذلك أثر . فالعادة الحركية هي إذن فعل كلي مؤلف من حركات أولية بسيطة ، فإذا أرسل العقل إشارة الحركة الاولى انطلقت هذه الحركة من حلقة إلى أخرى حتى تعم سائر الحلقات ويتسلسل الفعل بصورة آلية تذكرنا بالقرينة . والفرق بين القرينة والعادة أن التصور الاول يكون في القرينة أقل وضوحاً مما هو عليه في العادة حتى أنه قد يكون غامضاً تماماً . فكان القرينة هي إذن حالة من أحوال العادة أو كأنها كما قيل عادة ثانية .

(١) نفس المصدر السابق .

فالمادة متصلة إذن بالإرادة لأن الحركات الإرادية مبنية على حركات
آلية مستقلة مسبقة بتصور واضح . وسنرى في بحث الإرادة أن هذه
الحركات الآلية ضرورية لحدوث الفعل الإرادي . وهي تدل على أن
العادة ليست وظيفة من وظائف الحفظ والاتباع بل هي في الوقت نفسه
عامل من عوامل التقدم والابتداع ، وهي تدل أيضاً على أن الآلية ضرورية
للحرية ، لأنها تسهل القيام بالفعل وتزيد السرعة وتقلل الاخطاء والنقص
وتجعل العادة متينة محكمة ، حتى لقد قيل إن العادة تقدم بالتقدم
كما تكامل بالإنشاء فهي تذف من الفعل كثيراً من الحركات الزائدة
وتصعق القديم بما تضمنه اليد من الحديث . فالطفل عند تعلم الكتابة
يصدر عنه حركات لا علاقة لها بانجاز الفعل كإخراج اللسان ونقطتين
الخارجيتين وإمالة الرأس ، ولكنه بعد اكتساب ملكة الكتابة تنقسم كل
حركته الجزئية على الاعضاء المختصة بها وهكذا فإن العادة تحرر فاعليتنا
من القيود الزائدة ، لأنها تعهد في القسم الأعظم منها إلى الآلية ، وتجعلنا
نوجه انتباهنا إلى أمور أعلى منها .

٣ - والعادات النفسية تولد أيضاً نفس النتائج التي تولدها العادات
الحركية والجزئية لأنها تواف آليات فكرية (كملكة استعمال القصاصير
الجزئية مثلاً) ونظراً لمنطقية شبيهة بالآلية التي تكاملنا عنها في العادات
الحركية . ويؤدي ذلك كله إلى مؤانسة البراعم وسهولة استعمالها وتحجب
الطرائق الفاسدة والتجارب المؤذية ، وتسمى هذه المؤانسة بشحم البراعم
الصحيحة لأنها تجعل العالم ينتخب أحسن الأقيسة ، ويختار أدق النتائج
ويبتعد عن العمليات الفكرية الزائدة . فالفكر الآلي هو إذن عامل
من عوامل التقدم لأنه يحرر الفكر من رقة الاتباع ، ويوجهه إلى الغاية
التي يرجو أن يتحقق النور منها . وهذا حال جميع الذين أدركوا من
العالم قسطاً وافرآ . فقد ذكر (ليبينغ) أن استكشافه الأولي

ترجع إلى السهولة التي تعودها في استعمال الآلات وإنجاز التجارب .
وقال (لوروا) عند الكلام عن منطق الاختراع أن الابداع يقتضي
تنظيم الاحكام العقلية السابقة وتنفيذ الافكار وترتيبها ترتيباً يسهل
الرجوع اليها ، فإذا تجرد الباحث عن هذه العوائق وخلص إلى فضاء
الفكر الخاضع أمكنة أن يبدع ويبتكر . ولكنه إذا انصرف إلى الوسائل
بعدت عنه الغايات والمقاصد .

هذا وإن الحركات اللاإرادية (الآوتوماتية) ضرورية أيضاً للحياة
الاخلاقية . نعم إن فيها بعض المخاطر ، ولكن اكتساب العادات إنما هو
ثروة عظيمة ضرورية لكل تقدم فكري وتحرر خلقي . وكثير من
الفضائل التي نفخر بها ونفدح من أجلها إن هي إلا عادات . وما يقال على
الفرد ينطبق أيضاً على المجتمع ، إذ العادات هي العامل الفعال في حفظ
النظام الاجتماعي ، وهي التي تجعل كل فرد راضياً إلى حد ما بما قدر له (١)
حتى لقد قال (دور كهايم) (٢) : « إن تنظيم السلوك هو وظيفة خلقية
أساسية » وقال أيضاً : « إن الاخلاق تقتضي أن يكون عند الإنسان
استعداد لتكرار نفس الافعال في نفس الظروف » وإن يكون له عادات
ثابتة وحياة منظمة (٣) .

(١) قال المثنبي « لكل امرئ من دهره ما تعودا » وقال أيضاً :

كل ما لم يكن من الصعب في النفس سهل فيها إذا هو كانا

(٢) دور كهايم ، التربية الخلقية (Education morale) ص ٣١

(٣) لقد جمع (سولي برونوم) صفات العادة في قصيدته المشهورة: العادة
(L'habitude) 13-14 Edit Lemerre, Oeuvres-Edit Sully Prudhomme

فما قاله في آخرها : « إن جميع الذين نستولي عليهم قوة العادة شيئاً فشيئاً ،
يصبحون بشرّاً بوجوههم وآلات بجر كلهم »

٤ - حقيقة العادة

إن بعض صفات العادة يذكرنا بالمعطالة ، وبعض صفاتها الأخرى يذكرنا بالحرية . لذلك انقسم الفلاسفة في بيان حقيقة العادة إلى فريقين فالفريق الأول يزعم أن المؤلف الحيوي والحركات الالية لا تستلزم الارادة ، بل تخضع لقوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء . ومنافق الاعضاء فنطاق العادة واسع جداً ، لأنه ينطبق على الاحياء وغير الاحياء . والفريق الثاني يزعم أن العادة متصلة بالارادة والعقل وانها بنت الحرية . فهي إذن محصورة عندهم في الكائنات الحية ، لانها ليست تغيراً مادياً فحسب بل هي توجيه فاعلية الحياة إلى غاية مقصودة . وانبحث الآن في كل من هذين المذهبين .

٥ - النظرية الحيوية

العادة خاصة من خواص الأحياء

قال أرسطو : إن العادة خاصة من خواص الأحياء ، فالحجر لا يتعلم الصعود حتى ولو ألقينه في الفضاء ألف مرة ، كما أن اللهب لا يتعود الهبوط ، فالعادة ملازمة إذن لعقوبة الحياة ، لا بل هي ملازمة للفردية أعني الفردية المرنة التي تتغير للتغلب على المؤثرات الخارجية . والعمل يطبع الحياة بطابعه الخاص ، فيخلق طبيعة جديدة . وهكذا تقلد الفاعلية الطبيعية في توليد الحركات المتتالية ، إذ الطبيعة نفسها تتولد بالتكرار . فالعادة هي إذن فاعلية ، أو فعل يطبع الطبيعة بطابع خاص ^(١) .

(١) يعزو المؤرخون هذا الرأي إلى أرسطو ، ولكن الفيلسوف الاسطاجيري لم يفرق بين الحياة والمادة ، ففريقاً قاما كما فعل بعض المحسنين ، حتى -

رأي ليبنتز - وفي تاريخ الفلسفة مذاهب كثيرة شبيهة برأي أرسطو هذا، فمنها مذهب (ليبنتز) الذي أرجع العادة إلى الإدراكات الصغرى . قال : « إن الحاضر مثقل بالماضي » ومعنى ذلك أن الإدراك كبيراً كان أو صغيراً، يبقى في النفس ويضم إلى الأحوال السابقة فيضخمها . فالعادة هي إذن ذاكرة لا بل هي اغناء الحياة النفسية بالحياة النفسية . (Ronstan, p 502)

نظرية رافسون - ومن هذه المذاهب مذهب (رافسون) الذي اقترنت عناصره من فلسفة (أرسطو) و (ليبنتز) و (مبن دوبريان) . قلل إن العادة تنقل العقل والحركة إلى الطبيعة والضرورة . فالنتيجة العامة لاستمرار كل تغير أو تكرره أنه إذا بقي خلف تأثيره شيئاً فشيئاً وكما استعاد الكائن الحي حركة صادرة عن طبيعته زاد ميله إلى استرجاعها والحركة التي تأتيه من العالم الخارجي تصبح بالانكسار ذاتية له مختصة به ، فتقل القابلية وتزداد العفوية ، ذلك هو القانون العام للعادة فإذا كانت طبيعة الحياة هي في عمق العفوية على القابلية ، فالعادة لا تشترط الطبيعة فحسب بل تنحو نحوها وتفيض في اتجاهها . فهي إذن تنال الفاعلية الحرة الآلية . وقد تكون هي الأصل في كل طبيعة ، لا بل قد تكون الآلية نفسها ناشئة عن الإرادة وتأثير العقل .

قال (رافسون) : « لا فرق بين العادة والطبيعة إلا في الدرجة » ويمكن التقاطع هذا الفرق إلى اللانهاية ، كالجهل بين الفعل والافتعال ، كذلك العادة هي النهاية المشتركة أو الحد الأوسط بين الإرادة والطبيعة وهذا الحد الأوسط متحرك ، يتقل بدون انقطاع ويتقدم رويداً رويداً من طرف إلى آخر . إذن العادة هي المتأصل اللانهاية ، أو - إن سياق كلامه في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لا يدل على جعله العادة محصورة في الكائنات الحية .

التام الحركي بين الارادة ، الطبيعة ، والطبيعة هي الحد النهائي لتناقص
العادة .»

وقال أيضاً : « حيثما تحيط المادة من نواحي الشعور المذيرة ، تحمل
الدور . بها إلى أعمق الطبيعة وإياها الخالك - فهي إذن طبيعة مكتسبة
لا بل طبيعة ثانية ترجع في النهاية إلى الطبيعة الاولى » (١)

ب - العادة والمطالاة ، المذهب الأولي

أما الفريق الثاني فقد زعم كما رأيت أن نطاق العادة واسع جداً ،
وأنها تنطبق على الاحياء وغير الاحياء وأنهما حالة من أحوال المطالاة
ويرجع إليهم جميعاً إلى ديكارت إذ شبه العادة بالظواهر الفيزيائية
فقال : ان ظني الثوب مثلاً لا يد من أن يفرك أثراً فيه فيصبح طيه من
تلك الناحية أصابع وأسهل (٢) . وقال بوسويه : الخشب ينثني شيئاً فشيئاً
ويتمود الخالة التي يراد وضعه فيها ، والحديد يلين في النار وتحت المطارقة
لا بل الاجسام كلها تقبل كثيراً من التأثيرات المخالفة لطبيعتها (٣) .

ولقد أوضح (ديكارت) فكرته هذه بنظرية الأرواح الحيوانية
(Esprits animaux) فقال كلما حركت النفس الجسد أثرت في الغدة
الصورية فغدت هذه الغدة بالأرواح الحيوانية إلى العضلات عن طريق
المخ والأعصاب . فإذا سلكت الأرواح الحيوانية طريقاً واحداً عدة
مرات تركت فيه أثراً عميقاً وأصبح مرورها به أسهل . فالجسد يدور
إذن آثار الماضي - بخواص المادة هي التي توضح لنا تكون العادة .

وقد أخذ (مالبرانش) أيضاً بهذا الرأي فقال : ان جميع الاعصاب
متصلة بمخوض الارواح الحيوانية ، والنفس تدير هذه الارواح وتوصلها

(1) Ravaisson, De l'habitude, p. 22-23

(2) Descartes, Ed. Adam Tannery IV° 114-115

(3) Bossuet, Connaissance de Dieu, ch. V, IV

عن طريق الاعصاب الى عضلات الجسد . ولكن الارواح لا تجرد هذا الطريق مفتوحا دائما ، فيجد المرء صعوبة في تحريك أصابعه للتوقيع على الآلات الموصيقية مثلا ، فتفتح الارواح الحيوانية هذا الطريق وتمده بكثرة سرورها عليه ، وتكون العادة من ذلك شيئا فشيئا .

على أن ارتقاء علم الحياة في الأيام الأخيرة جعل الفلاسفة يوضحون وظائف الاعضاء على طريقة مخالفة لطريقة ديكارت هذه . ولكنهم لا يزالون يوضحون تكون المادة بتبدلات الجلة العصبية أي بالظواهر الفيزيائية والكيميائية . فقد قال (أوغست كونت) إن العادة هي العطالة . وقال (لئون دومون) ان العادة ليست مختصة بالاحياء ، بل هي خاصة عامة من خواص المادة ، قال ان انصاف الكائنات الحية بالعادة هو أمر استثنائي أما انصاف المادة الجامدة بها فأمر طبيعي . فالجسم يبقى في حالة السكون ما دام لا يؤثر فيه مؤثر خارجي ، ويبقى في حالة الحركة مادام لا يقاومه شيء ، فبدأ العطالة هو إذن مبدأ العادة . ان الجسم المتحرك لا يقف عن الحركة الا اذا حاول دوت استمرار حركته حائل ، فحالته هذه حالة مكنسية الا أنها دائمة ، وهي من الوجهة النظرية أبدية خالدة . كذلك الكواكب السيارة تدور حول الشمس ، والنهر يجري بحراه . والمفتاح يتعود القفل ، والثوب يألف جسم صاحبه . نعم ان الحجر لا يتعود الصعود حتى ولو ألقيته في الفضاء ألف مرة ، ولكن الحيوان أيضا لا يتعود الصعود . فلكل كائن عادات خاصة به ، الا أنها إنما تكون على قدر العطالة .

المناقشة . — ان ضعف هذه النظريات كلها يرجع الى ارتسكازها على مفاهيم غير واضحة وأحكام غير بيّنة كالمفهوم الحيواني والعطالة من جهة ومفهوم العادة الفاعلة والمنفصلة من جهة أخرى . واذا أردنا الآن أن نتناقشها ونفرق بين الصالح والفاسد منها ، فما علينا الا أن نتذكر ما قلناه

في صفات العادة ، حيث قسمنا العادة هنالك الى ثلاثة أنواع : العادة الحيوية والعادة الحركية والمادة النفسية الخصة .

١ - فالعادة الحيوية لا تقتضي الوعي ، بل هي مؤلفة من ردود فعل تقوم بها الأجسام العضوية في سبيل المؤلفة الخارجية ، وأكثر علماء العصر يرجعون هذه الفاعلية الحيوية الخفية الى عوامل فيزيائية و كيميائية ، فاذا صح رأيهم هذا كانت العادات الحيوية ناشئة عن خواص المادة الجامدة ، أي تابعة في النهاية لقانون العطالة .

٢ - أما العادات الحركية فهي تبدلات سطحية أو عميقة في الأنسجة الحية والخلايا العصبية . وهي مؤلفة من حركات ، المنع ضروري لها في أول الأمر ، إلا أنها تستقل عنه شيئاً فشيئاً ، فتتحرر كز في التخليع الشوكي ، أي في مركز الحركات الآلية . فاكساب عادة حركية هو اذن فعل من الأفعال المنعكسة ، لا بل هو تخصص الجسد بأفعال آلية كانت في الأصل ارادية ، وهذا يدل على ان العادة الحركية مرتبطة دائماً بشرائط مادية محضة وإنما من هذه الناحية مطابقة لرأي الفلاسفة الذين يرجعون العادة الى العطالة .

ولكن هذا التعليل لا يتفق مع حقيقة العادات الحركية ، لأنها كما رأينا نتولد تحت تأثير الوعي والانتباه ، وقد ذكرنا أن الكائن الحي لا يعود فعلاً من الأفعال إلا اذا صحح بالتدريج حركاته الأولى البسيطة فيزني له اذن أن يتصور عند كل تكرار جديد الفعل النهائي الذي يريد بلوغه ، كما يتصور الطفل عند تعلم الكتابة المثال الذي يريد تقليده فيصحح حركاته بالتدريج ليجمعها في النتيجة مطابقة لهذا المثال . وبهذا المعنى تصبح العادات الحركية مختلفة تماماً عن العادة الحيوية ، فقد تكون العادة الحيوية ، حالة من حالات العطالة وقد تكون الحياة نفسها ظاهرة من ظواهر المادة البعثة ، ولكن المادة الحركية

لا تتصل إلى العظالة تماماً ، بل هي تهاب الارادة على المادة ، لانها تقتضي جهداً مستمراً يسيره الانتباه ، فتدرك به نواقض حركاتها الاولى فتصححها بطرح القاسد منها ، وإبقاء الصالح ، وتزيد دقتها وسرعته ، فكان العادة الحركية مبنية إذن على اصطفااء دائم وشعور وانتباه .

٣ - وأما العادة النفسية فقد بين العلماء أيضاً أنها تقتضي توجيه الانتباه إلى أمر من الأمور ، مثال ذلك أن عادة حل المسائل الهندسية تقتضي توجيه الانتباه إلى القضايا المتعلقة بالمسألة المطلوبة . وعادة الخطابة تقتضي توجيه الانتباه ، بالدرجة ، إلى عواطف السامعين وحر كبتهم وأحكامهم وكيفية التأثير فيهم ، ومخاطبتهم على قدر أعلامهم وميولهم . وهذا كله يحتاج إلى عوامل هي بعزل عن العظالة .

٤ - ينتج من كل ما تقدم أن العادة الحركية والعادة النفسية متشابهتان في احتياج كل منهما إلى تأثير الانتباه ، وأن تنسيق الحركات في العادات الحركية شبيه بتنسيق الأفكار في العادات النفسية ، وفي كلا الحالتين لا يتم هذا التنسيق إلا بقوة الاصطفااء وجهد الانتباه أي بتحديد العناصر المادية والنفسية في حدوث الفعل .

يقولون أن الجسم يبقى في حال السكون مادام لا يؤثر فيه محرك خارجي كما يبقى في حال الحركة ، ولكن بقاءه في إحدى هاتين الحالتين إنما هو أمر نظري بحت ، فإنت لا ترى في الطبيعة جسماً يستمر على الحركة أو السكون زماناً طويلاً ، لأن العالم الخارجي مشبك العناصر تختلط فيه الأسباب بالسببات اختلاطاً لا ينداهى . فالمتغير فيه دائم والحركة مستمرة ، ولا ينقطع الجسم لبدا العظالة إلا في الحالة المجردة ، أي عندما تنسق القوى المؤثرة وتحدد الحركات وتجري على نمط واحد يذكرك بالعادة . ولا يتم هذا التحديد إلا عندما تؤلف القوى المؤثرة في الجسم جملة مغلقة كما هي الحال في الكواكب السائرة . إنها خاصة بعدد محدد

من الحركات المنسقة التي تؤلف بانسائها جملة منقطة ، فتكرر على نمط واحد شبيهة بالعادة ، تلك هي أيضا حل القوانين الطبيعية ، ان نفيد بها واتسائها ناتج عن اعتدال القوى والحركات فكأنها عادات مستقرة ، أو كأن ثبوتها ناشئ عن استقرار إرادة الخالق في الطبيعة .

وقضاري الشغل قد تكون العادة من الوجهة النظرية نتيجة من نتائج العطالة ، إلا أنها من الوجهة الطبيعية لا تتحقق في المادة الكثيرة اختلاط الأسباب والمسببات واشتباك فعل القوى الطبيعية . وفي وسم الكائن الحي أن يحدد نفسه بالفاعلية والجهد جملة منقطة من الحركات . إن من خصائص المادة الخيفة أن تتحدد دائرة التأثيرات ، وأن تؤلف دوائر منقطة من الأسباب والمسببات تؤدي إلى استبدال المتتابع المشوش بالحركات الدورية المنظمة . وقد يكون هذا الجهد شعوريا كما في العادة النفسية وقد يكون لاشعوريا . انظر إلى القروي ، وهو يكتب اسمه ، أنه يحرك جميع عضلات يده ومعصمه وساعده وكتفه وقد يحرك كل جانب الأيمن ثم انظر إلى الكاتب المتمرن انه يحرك بعض أصابع يده فقط ، وكذلك الراقص المبتدي فهو يحرك جسمه كله ويترك أعصابه فتجد حركاته مشوشة ، أما المتمرن فيجعل حركاته مقصورة على الساقين . وهذا التحديد غير مقصور على العادات الحركية بل يشمل أيضا على العادات النفسية . ان التلميذ المبتدي في علم الهندسة يستحضر إلى ذهنه عدد حل أبسط لمسائل الهندسية جميع النظريات التي تعلمها فيجربها واحدة واحدة حتى يبتدي إلى طريقة الحل ، أما الرياضي الحاذق فيقتصر على استحضار النظريات المتعلقة بحل تلك المسألة .

فالاصطفاة ضروري إذنت للعادة النفسية والعادة الحركية معا وكما نودي العادة إلى (الاوتوماتيكية) ولقد في فعلها العطالة ، فكذلك نسقند في تكونها إلى جهد الانتباه وفاعلية الاصطفاة .

ج - التنبيه

وينبغي لنا الآن بعد مناقشة هذه النظريات أن نعيد حقيقة العادة بالتنبيهين الآتين :

١ - العادة من الوجهة الحيوية - ان للعادات من الوجهة الحيوية وحدة عميقة فلا يختلف منحنى الاكتساب في العادة ، مما يمكن نوعها ، عن منحنى المؤلفات الحيوية ، ولا يختلف قانون النضج من عادة الى أخرى .
ينشج من ذلك :

(أ) - لا وجود للعادات التي صماها (مين دوويران) بالعادات المتفعلة ، اذ العادة الحيوية نفسها تستلزم شيئاً من الفاعلية ، ولولا هذه الفاعلية لما تمت المؤلفات . فالجسد هو المؤلف الأما كن المرتفعة بتزويد الكريات الحمراء ويقاوم السموم بصنع مواد مضادة لها ، ثم ان المناعة نفسها هي مجموع من الظواهر الدالة على فاعلية الخلايا العصبية . فبين العادات الحيوية والعادات الفاعلة صلة وثيقة ، والانكساعات الحيوية الاولى تحدث تبديلاً في السلوك العام . قال (بيرون) : « ألفت أمام بعض الحيوانات النقيعية أجزاء من العمل فأحاطت بها أولاً ثم دفعنها ، ولكنني عندما أعدت التجربة امتنعت هذه الحيوانات عن التقرب منها . وكذلك فإن الكريات البيضاء تدنو من الجراثيم وتحيط بها في أول الأمر ، ولكنها بعد تكرار التجربة تفرز عليها بعض المواد الخاملة » . ومن الصفات المميزة للعادات العالية تدخل المخ والجملة العصبية . ان علماء اليوم يملكون العادات الحركية على طريقة ديسكارت ويقولون ان التيار العصبي يحفر لنفسه طريقاً في المسالك العصبية ، وان هذا الطريق انما يقوم على مؤلفة الخلايا العصبية بعضها لبعض واتصالها .

(ب) - ثم ان علماء العصر يعتقدون أيضاً أن الانكساعات الأولية

للخلايا الحية وموائفة الخلايا العصبية بعضها لبعض إنما تنشأ عن آلية
فيزيائية كيميائية . فلا فرق إذن عندئذ بين الحياة والمادة ولا بين المادة
والقدرة . فإذا كانت العادة ناشئة عن هذه الانتمكسات الخلوية أمكن
انحلالها كالحياة إلى الآلية الفيزيائية والكيميائية . وقد وجد العلماء بين
العادة والظواهر الفيزيائية والكيميائية كثيراً من التشابه . فالمادة الحية هي
مادة غروائية (Colloide) ومن خواص المواد الغروائية أنها مركبة من
مجموعات ذرية تدعى القرات الضخمة (Micelles) تصلح لاكتساب
العادات فتتضمن مقادير متزايدة من السوائل المحللة بالكهرباء (Electrolyte)
مع أن تعرضها لهذه المقادير دفعة واحدة قد يسبب انحلالها . ولكن بقاء
الماضي في الحاضر لا يظهر في الأجسام الغروائية فحسب بل يظهر أيضاً في
الأجسام الصلبة . إن قطعة الحديد المغسوسة في حمض الازوت القوي
تقاوم بسهولة حمض الازوت الخفيف ، مع أنها لو وضعت في حمض الازوت
الخفيف أولاً لما استطاعت مقاومتها . وقد بين العلماء أن التماس اللحائي
(Autocatalyse) في الكيمياء وحادثة التباطؤ (Hystérésis) في
الفيزياء وبعض حوادث الميكانيك (كسير المحرك أو وقفه) ترمز لمنحنيات
مشابهة لمنحنيات اكتساب العادات .

١٢ - العادة من الوجهة النفسية . - والعادات لا تختلف بعضها عن
بعض من الوجهة النفسية فلا فرق في صفاتها المقومة بين الحيوان والإنسان
كبقاء الماضي في الحاضر وتذكوره كما هو ، وزوال الشعور من الفعل بعد
الموائفة التامة . فالعادة هي إذن حالة من أحوال الغائية المحافظة التي ذكرناها
في مبحث الغريزة وقد رأينا أنها تفكوت كالغريزة بتكرار التجارب
وتصحيح الأخطاء .

على أن أوتوماتية العادة أكثر ميلا إلى التحور من الماضي من أوتوماتية الغريزة . لأنها أوتوماتية حديثة مكتسبة من قبل الفرد ، أما أوتوماتية الغريزة فقديمية . وقد رأينا أن هذه الآلية تؤدي إلى حذف الانعكاسات الفاسدة والحركات غير النافعة فهي إذن قد تحورنا قليلا من فيود الماضي أضف إلى ذلك أن ، في العادة ، إلى جانب الفاعلية المحافظة ، فاعلية ثانية يسميها العلماء بفاعلية الاصطفاء ، وهي لا تحفظ من الماضي إلا ما كان نافعا ولا تنفي إلا ما كان مطابقا لضرورات العمل .

وأخيراً فإن هذا الاصطفاء خاضع عند الإنسان لتأثير العقل . إن تأثير العقل في الغريزة ضئيل ، أما تأثيره في العادة فمعظم جداً ، إذ يوفر على المبتدي عداء التكرار الفاسد ، ويسهل مؤلفته للحاضر ، ويجعله يتفرغ لاكتساب أمور جديدة . والإنسان كما قال (أفنجر) لا يكتسب عادة بسيطة محضة ، بل انت الاصطفاء الميكانيكي ينقلب عنده إلى انتخاب إرادي .

٥٠ - قيمة العادة وفوائدها

للعادة شأن كبير في حياة الإنسان لأنها تحفظ الماضي وتبني المستقبل ولذلك كانت أساس تقدم الفرد والجنس معاً ، فعمود فعل ما يجعل ذلك الفعل آلية ، حتى يكاد لا يحتاج إلى الانتباه ، وفي ذلك فائدة عظيمة لأن الأفعال الآلية إذا تمت من تلقاء نفسها تركت عقل المرء حراً طليقاً فينتبه إلى ما هو أهمي منها . وهي تمكن المرء من القيام بعملين في وقت واحد ، إذ يصبح العمل الأول عادة راسخة فينجزه المرء بصورة آلية وينتبه في الوقت نفسه إلى عمل آخر . وهي توفر على الإنسان جزءاً كبيراً من الوقت ، وتنقذه من التردد ، وتخفف من تعب وجهده ، وتثبت

سلوكه ، وتكسبه المهارة والدقة والرشاقة والسرعة في الاعمال .

وعلى الرغم من هذه الفوائد فإن للعادة أخطاراً عظيمة ، فقد تصبح سبب الركود والجود وتنتج المرء من التقدم ، فيصعب عليه تغييرها أو تعديلها ، ولا يري إلا طريقها المعبود . وإذا غير طريقه هذا ، عجز عن التقدم ، وأصبحت حالته آلية محضة تسير كلها على نمط واحد ، وهذا ما دعا روسو إلى القول : أن خير عادة للإنسان هي ألا يعود شيئاً .

نعم أن الفضيلة عادة ولكن الرذيلة عادة أيضاً ، فالمرء يعود كل شيء . ويجب أن يقيد نفسه خوفاً من جهود الابداع والتقدم .

بعض النتائج الخلقية . - فينبغي لنا إذن أن نكتسب العادات الصالحة وأن نجعل الجملة العصبية خليفة لنا وأن نتخذ مما حصلنا عليه رأس مال ثابت نعيش بما يغل علينا من ربح وفائدة . لانت الطاقة العصبية إذا اعتادت أن تسير في طريق ما وارتبطت الخلايا بعضها ببعض فليس من السهل أن تغير طريقها الذي فتحته . قال (بين) : يجب على المرء لاكتساب عادة جديدة ، أو للتخلص من عادة قديمة أن يقتل كل يوم في ماء جديد وأن يبدل نفسه باقدام وقوة وعزم . فيجمع الاسباب الباعثة على العمل ويربط نفسه بوعود عليية .

ويجب عليه أيضاً ألا يتراجع إلى الوراء أمام داعي الارادة ما دامت العادة الجديدة لم تكسب بعد . ان انكساراً واحداً يحو الف انصار فتغير للإنسان أن يقطع صلته بالعادات السيئة دفعة واحدة ولا يداريها إذ أن نيران الشهوة سرعان ما تتمد لعدم تقديرها .

والتخلص من العادات السيئة لا يكون بقتلها ، بل يكون باكتساب عادات طيبة خدعها وبالشعور على تلك العادات الجديدة تموراً متتابعاً .

قال (جيمس) يجب أن يفتن المرء أول فرصة لتحقيق كل رغبة

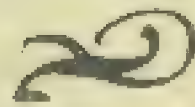
من رغائبه ، وأن يصغي لكل تهيج سرافق العادة الجديدة . والرغبات والعزائم لا تبدل الجملة العصبية إلا اذا تحققت وأحدثت نتائج حركية . فينبغي إذن تجنب الأحلام الفارغة التي لا تؤدي الى الفعل .

وقال أيضاً : يجب على المرء أن يحوي ملكة الجهد فيه دائماً ، بالتمرن عليها كل يوم ، وأن يتعود التشقشق والبطولة المنتظمة ، وأن يرغم نفسه كل يوم أو يومين على القيام بأمور لا يحيل اليها . فإذا دفت ساعة الشدائد ، وجد نفسه قادراً على الصبر والمقاومة . تلك هي صيانة الحياة .

وقال أيضاً : لو عرف الشبان أنهم سيصبحون يوماً من الايام حزماً منحرمة من العادات لا تنبهاوا إلى سلوكهم وهم في نضارة الحياة . فالمرء يفسح أقداره بيديه ، وسواء أكان ذلك خيراً ، أم شراً ، فإن خيطة المنسوج لن يحل . وقد قالت الملائكة ان آثار أفعالنا لا تمضي ، فينبغي للشاب أن يدأب في الحياة من غير أن يفكر في النجاح ، وان يتعود العمل المتواصل ، لان النجاح ليس صفة ذاتية مقومة للعمل ، بل هو نتيجة عرضية تنضم اليه كما تنضم اللذة الى الفعل .

بعض النتائج التربوية . - وينبغي للمربي أن يعلم أن العادة هي قوة عظيمة ، وانه خير له وأجى أن يحول دون اكتساب العادات الجديدة من أن يحارب العادات القديمة ، وأن يكافح العادات السيئة منذ ظهورها . ان رياضة الطفل على العادات الطبيعية تبدأ من يوم ميلاده إلى شبابه ، ففي سني الطفولة يسهل غرس العادات أو قمعها ، وكلما كبر الطفل تجمدت عاداته وصعب عليه التخلص منها . فالشيوخ يحافظون دائماً على النظم القديمة مستمسكون بعاداتهم ، ومن العسير اقتاعهم بتغيير ما تعودوه . لهذا كله كان الشباب عماد التقدم ، وكان الشيوخ أساس الاحتفاظ بهذا التقدم .

ويتعمد الطفل أكثر عاداته بالتقليد والتلقين والتدريب ، لذلك كانت التبعة الملقاة على الوالدين والمربين عظيمة جدا . فعلى قدر العناية بالاطفال وعلى قدر شعور المربين بما عليهم من المسؤولية يكون مقدار تقدم المجتمع . وفي الحق ان اهتمام المدارس بغرس العادات الطيبة يجب ان يكون أكثر من عنايتها بحشو عقول التلاميذ بالعلوم . فالقسم الأكبر من هذه العلوم قد ينسى عند مفارقة المدرسة . أما العادات الطيبة في السلوك والتفكير فتبقى ملازمة للانسان كل أيام الحياة .



١ - المصادر

- 1— Bourdon, Recherches sur l'habitude (in Année psych. t. VIII, 1901)
- 2— Chevalier, J. De l'habitude
- 3— Duetschauvers, Traité, 144-168
- 4— Dumas, Traité
- 5— Dunan, Essais de philosophie générale.
- 6— Dumont, De l'habitude (in Rev. philosophique 1876)
- 7— Egger, L'habitude générale (in Rev. des cours et Conférences, mars 1901 et mai 1905
- 8— James, Précis ch. X
- 9— Larguier des Bancels, Introd. à la psychologie 160-169
- 10— Maine de Biran, Influences de l'habitude sur la faculté de penser.
- 11— Piéron, L'évolution de la mémoire.

٢ - التمارين والمنافشات الشفاهية

- ١- العادات الفاعلة والعادات المتفعلة .
- ٢- ادرس كيفية اكتسابك لعادة من العادات .
- ٣- تكون العادات عند الحيوان .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١- أوضح تكون عادة من العادات واذكر بعض الامثلة الواضحة (بكالوريا نانسى ١٩٢٦)
- ٢- طبيعة العادة وتكونها (بكالوريا . نانسى ١٩٢٨)
- ٣- صف الفعل الاعتيادي بمقابلته مع الفعل المتأبلي (بكالوريا - مونبليه ١٩٢٤)

- ٤- الارادة والعادة (بكالوريا - كلرمون ١٩٢٤ و نانمي ١٩٢٥
ومونلييه ١٩٢٩)
- ٥- تأثير العادة في حياة العواطف (بكالوريا - بوردو ١٩٢٤)
- ٦- وظيفة العادة وأثرها في الحياة النفسية (بكالوريا - ديجون ١٩٢٥)
- ٧- منافع العادة ومضارها (بكالوريا - ستراسبورغ ١٩٢٦)
- ٨- هل يعوقنا اكتساب العادات عن تمرين الارادة (البكالوريا
السورية - حزيران ١٩٣٩)
- ٩- لآية درجة يمكننا أن نقول مع أحد الفلاسفة الماصرين : ان
نسبة العادة الى الفعل كنسبة التعميم الى الفكر (مسابقة الكرامى
المجانية للبلاد الاجنبية - دمشق ١٩٣٦)
- ١٠- وظيفة العادة والجهد في تكون الشخصية (مسابقة الكرامى
المجانية للبلاد الاجنبية - دمشق ١٩٣٧)



الفصل الثالث

الارادة

١ - صفات الفعل الإرادي

البحث في صفات الفعل الارادي ضروري لتعريفه . فلندرس إذن هذه الصفات ولنبحث في المسائل الفلسفية الناشئة عنها من غير أن نتعرض لمسألة الحرية .

أ - صفات الفعل الإرادي^(١)

١ - الفعل الارادي فعل جديد . - وتختصر جدته في الصفات الآتية (١) الارادة تمنع المرء من الاندفاع الآلي الى الفعل (مثال ذلك عدم الجواب عن سؤال ما بحجة مبتذلة) - (٢) الارادة تقلب الفعل الغريزي أو العادي إلى فعل تأملي مقصود فتسبغ عليه حلة جديدة . (٣) الارادة تنظم الحركات أو التصورات تنظيماً متفقاً مع الظروف الجديدة (مثال ذلك الحرب أو انتخاب مهنة من المهن) .

٢ - الفعل الارادي فعل تأملي . - ومعنى ذلك : (١) ان الفاعل يشعر بما يفعل ويعي ما يقول ويعرف في الوقت نفسه الغاية التي يودى اليها فعلة . (٢) ويجسم أيضاً حكماً عقلياً بإمكان تحقيق الوسائل المؤدية الى هذه الغاية فقد يرغب الانسان في الحال ولكنه لا يريد ، ولو حاول

(١) راجع كتاب رousel

Roussel, Traité élémentaire de philosophie t. 1 p. 378.

ذلك لرده العقل . فالفعل الارادي هو إذن فعل معقول .

٣ - **الفعل الارادي فعل شخصي** - = ومعنى ذلك : (١) انه يتبدل بحسب الأفراد (٢) وانه ليس خارجاً عن نطاق قدرتنا ، ولا هو تابع لقوة مهيمنة من نزعاتنا الطبيعية كالافعال الاندفاعية أو الغريزية . (٣) وأتينا نتحمل تبعه القيام به - (٤) وانه في الوقت نفسه يكشف عن خصائصه فالفعل الارادي مخالف إذن للفعل الاعتيادي لاث العادة انما تقوم على التكرار ، وهو مبين أيضاً للفعل الغريزي لأن الغريزة انما هي غباء .

ب - المسائل الفلسفية المتولدة من هذه الصفات

لنبين أولاً معنى هذه الصفات

١ - **معنى جدة الفعل الارادي** - هل الفعل الارادي إبداع من العدم ، أم حادث لا علاقة له بما قبله ، أم هو ابتداء أول كما قال (كنت) . ثم هل لتعارض السببية الارادية والسببية العلمية أم الفعل الارادي مركب من عناصر أولية كالنزعات واليوغات والعوامل . وهل احتياج في هذا التركيب الى مبدأ جديد ، ثم ما هو هذا المبدأ ؟

٢ - **معنى اتصاف الفعل الارادي بالتأمل** - ما هي وظيفة الشعور في الارادة ؟ هل يقتصر على مشاهدة نتيجة الفعل من غير أن يكون له أثر فيها ؟ أم يشترك في إنجاز الفعل كعنصر من العناصر الداخلة في تركيبه . ثم هل يتجلى التقرير الارادي الى الفكر التأملية أم الى غيره .

٣ - **معنى اتصاف الفعل الارادي بالتأليع الشخصي** - ما هي علاقة الفعل الارادي بالانا ، هل هو ظاهرة من ظواهر النفس المجردة الخارجة عن

الزمان ، المبدعة ، خلاصتنا الحاضرة ، وطبيعتنا التجريبية العملية ، أم هو نتيجة ملازمة لهذه الطبيعة .

— ولنبين ثانياً ما هي الحلول المختلفة التي جاء بها العلماسة لايضاح هذه الصعقات . فقد ذهبوا أولاً إلى أن الإرادة هي قوة مستقلة عن الحوادث الضرورية ، ثم ذهبوا ثانياً إلى أن الإرادة مقيدة كغيرها من الظواهر النفسية .

١ - رأيهم في حرية الاختيار

فمنهم من زعم أن البواعث ^{motives} (وهي قلبية) والعوامل ^{causes} (وهي عقلية) لا تكفي لاختيار الفعل ، وأن التقرير الإرادي إنما يرجع إلى مبدأ مختلف عن شرائط الفعل مستقل عنها . ففي وضع هذا المبدأ أن يعمل العوامل الكاذبة انتداب على العوامل المعقولة والبواعث الضعيفة على البواعث القوية فلا يمكن العلم بالحكم الإرادي قبل حدوثه ، لأنه إنما يدخل في نطاق الأمور الجائزة لا الضرورية .

وليس لهذه البواعث والعوامل نتيجة فعلية لأنها لا تستطيع أن تولد الفعل إلا إذا منحتها حرية الاختيار ما ينقصها من القوة .

٢ - رأيهم في حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence)

فقد دلت التجربة على أن البواعث والعوامل تدفع المرء إلى الفعل هذا إذا لم يعقها عائق خارجي .

١ - فينتق أحياناً أن تنقسم البواعث والعوامل إلى جانبين متقابلين فيحصل بينهما توازن تام من غير أن تتغلب إحدهما على الثانية (١) (كذاوي قطع النفود الموضوع في كبس واحد) .

(١) مثال ذلك : حمار بوريدان الذي كان جوعاً مساوياً لعطشه ، وكان بعده عن عتبة الجبلان مساوياً لبعده عن سطل الماء ، فلو تحجر في انتخاب أحد هذين الأمرين لكان من الجوع أو العطش .

ب - ولو لم يكن فوق هاتين الجهتين قوة تدفع النفس الى اتخاذ قرار لامتنع الفعل واستمر الشعور الى اللانهاية .

فأصحاب هذا الرأي يسمون إذن بحرية الاختيار الا أنهم يميلونها مقصورة على الاحوال التي تتوازن فيها البواعث والعوامل ، فيفترون حرية الاختيار الى حرية عدم المبالاة .

٣ - الصعوبات التي تعترض مذهب حرية الاختيار .

أ - ان الأمثلة التي يستندون اليها لا تكفي لاثبات حرية الاختيار لا بل هي أمثلة ضعيفة لا تنطبق على الواقع . ومن الصعب أن نقاوي شرائط الجهتين في الأمثلة المذكورة ، فقد تكون فهمة التقود التي في الكيس واحدة ، ولكن أوضاعها قد تختلف من قطعة الى أخرى .

ب - ومن صفات حرية الاختيار أنها تحكم من غير سبب ، وهذا مبين لصفة الارادة لان الارادة تقتضي أن يشعر الانسان بما يفعل ويدرك الغاية التي يريد أن يصل اليها ، فهي اذن مبنية على معرفة الاسباب وادراك الغايات لا على الجهل بها .

ج - وأخيراً فقد تبين لنا من مباحثنا النفسية السابقة أن الحوادث النفسية (ونعني بذلك هنا البواعث والعوامل) ليست أجزاء فردية مستقلة بعضها عن بعض ، متجهة الى جهتين مختلفتين ، بل ان كل باعث أو عامل إنما هو حالة من أحوال الشعور المشتملة على غيرها . وقد بينا ذلك عند الكلام عن صفات الشعور ، وقلنا ان أحوال الشعور لا تنقسم الى أجزاء فردية مستقلة ، وأن الكل موجود في الجزء ، وأن كل حالة نفسية إنما تشتمل على النفس كلها ، وإنما تتغير وتزيد وتنقص وتقوى وتضعف تحت تأثير الانقياء .

وقصاري القول ان أصحاب هذا الرأي يشبهون التقرير الارادي

بحكم قاض يحكم بحسب هواء من غير أن يستند الى أدلة الشهود والوقائع
فذهبيهم وهمي وأدلتهم خيالية . وليس في أحكامهم ما ينطبق على الواقع .

٤ - مذهب التقيد

أما مذهب التقيد فيسلم بأن الفعل الإرادي إنما يحدث في الزمان
كسائر الحوادث الطبيعية الأخرى ، وأنه متصل بالحوادث المتتابعة مقيد بها
١٠٣ - فالفعل الإرادي يختلف عن حالة الاندفاع الى الفعل من غير
روية ، نعم ان كل رغبة تدفع الى الفعل ولكن اتساع الرغبة شيء
والخضوع للإرادة شيء آخر . لا يصبح الفعل إرادياً إلا إذا تنازعت
الغالب وتغلبت النزعات ، وفي هذه الحالة يبدأ النزاع بين الغالب المتغلبة
ويشجعهم حول كل رغبة حملة من الصور والعواطف والأفكار ، ويظهر
التردد ، ويظهر معه أو يكاد يظهر شيء من عدم التقيد . ولكن هذا
التردد لا يستمر ، بل ينتهي بتغلب الجملة القوية على الجملة الضعيفة . ان
كفتي الميزان لتتحرر كان عند الشروع بالوزن ويهتز الطيار قليلاً ، الا ان
النقطة التي يجب أن يقف عليها لسان الميزان محددة ومشيقة بما قبلها .

ب - وهذا التقيد لا يمنع الفعل الإرادي من أن يكون شخصياً
لأن أقوى البواعث والعوامل تأثيراً ، ما دل منها على سجاياها وخصائفا
فالارادة تدل إذن على خلق الانسان لان للخلق تأثيراً فيها ، وقد قال
هيوم : ان التدؤ بالفعل الإرادي أسهل من التدؤ بالفعل الاندفاعي
(Acte Impulsif) .

ج - ولكن الشعور ليس مبدأ الفعل ، لانه ليس حراً فهو يشاهد
نتيجة الفعل ويعد لها العدة بما يهيئه من الاسباب في داخله ثم ان
قسماً كبيراً من هذه الاسباب قد يتم خارج الشعور لاستقراره في أعماق
النفس واتصاله بأبداننا ، فالشعور هو إذن عنصر من العناصر الداخلة في
هذا التركيب . وهو الذي يبدأ المذاكرة ، يحيط بالغالب المتعارضة ،

ولكنه لا يستطيع أن ينجز المذاكرة بحرية .

٥ - ليس مذهب التقيد أوضح من مذهب حرية الاختيار

أ - - يقول هنا أيضاً في بيان هذا الأمر أن البواعث والعوامل ليست أجزاء فردة مستقلة بل هي أحوال نفسية متداخلة ، كل حالة منها مشتملة على الاحوال الأخرى ، فتتغير وتزيد وتنقص تحت تأثير الاندباء ولا تبقى على حالها زمانين ، فإذا وضعت في الميزان تغيرت وتغير الميزان معها . وهل يصح الوزن إذا تغير الميزان لمجرد نظرك اليه أو تفكيرك فيه ؟
ب - - ثم إن هذه البواعث والعوامل لا تنبجس في الشعور عفواً أو بجزائية ميكانيكية ، بل إن ظهورها يرجع الى الفاعلية الذهنية (راجع انتقاد مذهب النداعية) فمذهب التقيد أهمل هذه الفاعلية من حياة النفس وشبه الفعل الارادي بالحركة المتولدة من تلاقى القوى المادية .

وقضارى القول أن فلاسفة التقيد رغبوا في تعاليل الفاعلية الارادية بقوانين ميكانيكية فاحتدوا لذلك بحياة النفس رموز المادة واستخدموا أحكامهم من فلسفة ما بعد الطبيعة لا من الملاحظات الواقعية .

٦ - النتيجة

ينج من كل ما تقدم أن الفلاسفة ركبوا سيفاً تأويل صفات الفعل الارادي مركباً صعباً ، فبعضهم أخذ بحرية الاختيار ، وبعضهم شبه حياة النفس بآلية المادة ، وهم لو اقتصرنا على الملاحظات النفسية الواقعية ، لما صاكبوا هذا الطريق العويص ، ولكننا مؤنة الشبه الفلسفية التي أوقفونا فيها .

٢ - تحليل الفعل الارادي

١ - - نية الفعل . - من صفات الحركات الارادية اشتغالها على تصور سابق لنهجة الفعل . مثال ذلك : ميني كنت أعالج في مكثي أسراً من

الامور العويصة، فخطر لي أن أترك العمل وأذهب الى أحد المتنزهات
ترويحاً للنفس، فإذا أغرتني هذه الفكرة ودفعني الى ترك العمل بدون
مذاكرة ذهنية كان فعلي هذا من أفعال النية، وهو شبيه بالفعل الذي
سميناه الفعل التصوري الحركي لأن تصور الزهرة قد أحدث جملة من
الحركات الآلية، إلا أن هذه الآلية ليست تامة كآلية الفعل المنعكس
وذلك لتقدم التصور فيها على الفعل، ونحن نسمي هذه الفاعلية بفاعلية
البصيرة أو النية، لاشتغالها على شهوة وحاجة وأمل.

٢. — **إرادة الفعل** . — إن إرادة الفعل هي أكثر تركيباً من نية
الفعل، لأنها لا تستلزم تصوراً سابقاً فقط بل تستلزم أيضاً شرائط أخرى
كنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو أن
لا يفعل، ولتقرير النجاح. ولتوضيح هذه الشرائط المختلفة بتحليل مثالين:
أ. — هبني فكرت في الزهرة كما في المثال السابق، وانكفي لم أخرج
من غرفتي بدافع الميل والشهوة، بل خرجت منها بعد أن حكمت بأن
عندي من الوقت متسعاً لإنجاز العمل، وبأنني قد أصبح بعد الزهرة أحسن
استعداداً للفعل، وأنه خير لي أن أستفيد الآن من الشمس والهواء الطاني.
ب. — ثم هبني تصورات جميع البواعث والعوامل المذكورة في المثال
السابق، وتصورت فوق ذلك أنه يجب علي أن أتيح عملي بسرعة، فقاومت
جميع نزعاتي وميولي وبقيت في غرفتي لإنجاز أعمالي.

إن كلا من هذين المثالين يشتمل على عناصر مختلفة، وان كان الفعل
الثاني أكثر تركيباً من الأول. وقد حلل بعض الفلاسفة هذه الشرائط
المختلفة تحليلًا مخالفًا لوحدة الفعل الإرادي ويسمى تحليلهم هذا بالتحليل
المدركي.

٣. — **التحليل المدركي** . — يرجع الفلاسفة عناصر الفعل الإرادي
إلى أربعة:

Conception du but

أولاً - تصور الغاية

Délibération

ثانياً - امتحان البواعث والعوامل أو المذاكرة

Décision

ثالثاً - التقرير

Exécution

رابعاً - التنفيذ

تصور الغاية . - يقضي الفعل الارادي أولاً تصور الغاية التي تريد الوصول اليها . وهذا التصور مشترك كما رأيت بين الفعل و ارادة الفعل ، وهو الذي يميز الفعل الارادي من الفعل التعمكس والفعل الغريزي .

المذاكرة . - ثم إن الفعل الارادي يقضي النظر في البواعث والعوامل وامتحانها والحكم فيها أنها ينبغي أن تبهم أو لا تفهم . - يعني هذا الامتحان بالمذاكرة ، وهي لا تنشأ عن عمل العقل فقط كما زعم (فيكتور كوزان) بل ترجع أيضاً الى تأثير البواعث الانفعالية كالترغبات والارغاب والمواطف . ولو كانت العوامل العقلية والبواعث القلبية واضحة متفقة بعضها مع بعض لما احتاج المرء في اراءاته الى المذاكرة . ولكن المذاكرة ضرورية لسببين :

أولاً - لأنها تطلنا على جميع العوامل والبواعث المحركة وتبين لنا قيمة الفعل .

ثانياً - لأنها نجعلنا نفرق بين ما يتفق من هذه العوامل مع الواجب وما يرجع الى الهوى ، فنفضل أحدهما على الآخر .

وكثيراً ما نقاب المذاكرة الى مأساة عندما يتعارض الواجب والمنفعة .

التقرير . - ثم إن المذاكرة في البواعث والعوامل تسوق إلى التقرير وهذا الشرط الثالث هو الاصل في الفعل الارادي ، لانه ينهي المذاكرة ويوجه الحكم ويختار أحد المقدورين ، ويجعلنا ندرك أن الارادة مسؤولة عن عملها بقدر علمها بالعمل وخيرتها في تقريره .

التنفيذ . - والشرط الرابع هو التنفيذ ، أي العمل الخارجي الذي يتلو التقرير . إن كل تصور من تصوراتنا باعث على الحركة ، فلا يجوز اعتبار التقرير قائماً إلا إذا كان مصحوباً بشيء من التنفيذ ، والنية لا تعادل الفعل لأنها إنما تكون فكرة غامضة أو رغبة بسيطة . وليس التنفيذ من عناصر الإرادة الأصلية لأنه يتعلق بظروف خارجة عن إرادتنا .

ولقد انتقد الفلاسفة المعاصرون هذا التحليل المدرسي فبينوا لنا أن هذه العناصر المختلفة ليست منفصلة بعضها عن بعض ، وأن انفصالها مخالف لوحدة الفعل الإرادي . وأن الابتداء بالذاكرة لا يستلزم انتهاء الإدراك والتصور ، وأن التصورات خاضعة لقانون التغيير الدائم المسيطر على الحياة النفسية فتتلاقى وتتفق وتتعارض ، فإذا اتفق العامل الذهني الجديد مع هذه التصورات قوته وإذا خالفها أضعفته ، ولا يزال هذا الجريان يبدل العامل الجديد حتى يوصله إلى غايته . أخف إلى ذلك أن التفريق بين العوامل والبواعث أمر إصطلاحي محض لأنه لا وجود لعنصر عقلي لا يجازيه أفعال ولا لعاطفة لا يخالفها تصور ، بل إن جميع البواعث والعوامل متداخلة ، فلا نستطيع أن نخصي عددها ولا أن نجردها بعضها من بعض . وأخيراً فإن فصل التقرير ، وهو العنصر المقوم للفعل الإرادي ، عن المذاكرة يؤدي إلى اعتبار الإرادة قوة عديدة مستقلة عن الفكر والعواطف ، تصدر حكمها فجأة وتسيطر على الأسباب ، وتجعل الإنسان يميل إلى الناحية التي اعتزنا الاتجاه إليها ، واعتبار الإرادة قوة مستقلة عن البواعث والعوامل يوصل إلى كثير من الشبهات لأننا لا ندرك ، عند ذلك ، ما هي وظيفة المذاكرة في الإرادة ، فما الفائدة من المذاكرة إذا كانت لا تؤدي إلى التقرير ، وإذا كانت تؤدي إليه فما هي قيمة الإرادة المستقلة .

وقصارى القول : إن تفكيراً بسيطاً في هذه الشروط الأربعة يبين لنا أن المرحلة الأخيرة هي مرحلة مادية لا شأن لها في التحليل النفسي ، لأنها تابعة لأمر خارجي كالعوائق المادية والقوى الجسمية ، وغير ذلك من الأسباب ، وإن الشرطين الأولين يستلزمان تدخل العقل والعاطفة معاً ، وإن الإرادة لا تلعب دورها الحقيقي إلا في المرحلة الثالثة أي في التقرير . ولكن ما هو هذا الدور الذي تلعبه الإرادة ؟ إنه لمعري سر خفي وأسر غامض ، إذ كيف يعقل أن يكون التقرير مستقلاً عن البواعث والعوامل ، وأن تكون الإرادة منفصلة عن الفكر والعواطف ، إن كل تقرير إنما هو نتيجة لامتزاج العواطف والأهواء بالتصورات والأفكار ، فلا حاجة إذن إلى فرض قوة مجهولة لتوضيح فعل الاختيار ، بل إن العوامل العقلية والبواعث الانفعالية كافية لهذا التعليل .

الإرادة هي حل معقول لتنازع الميول . — ولعل المثال الأخير الذي أوردناه في تحليل الفعل الإرادي ، هو أسس الأمثلة دلالة على الإرادة الحقيقية . إن بقائي في غرفتي لا يجزأ أعمالاً رغم دوافع الشهوة ودواعي الرغائب ، يدل على جهد قوي وإرادة مسيطرة ، وقيمة المذاكرة في هذا المثال ثابته جداً ، لأن المرید لا يميل فيه إلى التردد ولا إلى الخبرة ، بل تغلبه إرادته القوية عن المذاكرة ، فهو يريد بدافع من نفسه ، ويفضل الجهد على الراحة ، والإقدام على التراجع ، والخطر على السلامة ، والطريق الوعر على الطريق السهل ، ويقول مع (كورنيل) : إني لم أتردد في اتباع واجبي أبداً .

إن هذه الإرادة الحقيقية تختلف تماماً عن أفعال المشورة والمذاكرة والتردد ، وهي قائمة كما قال (بيسكو Pécaut) على تضارب الواجب

والهوى ، أو محصورة كما قال (كلايارد) في تنظيم الفعل ووقف الميول عن التنازع ، وجعل العالي منها يتغلب على الخسيس ^(١) ، لذلك كان معنى الإرادة مرادفاً في لغة النفس لمعنى الجهد ، ولذلك أيضاً كانت كلمة الإرادة مرادفة للقدره الأخلاقية ، فهي تشمل إذن على حكم قيمة ، وتدفع المرید الى الاختيار والتفضيل .

٣ - حقيقة الإرادة

يتضح من كل ما تقدم أن الإرادة ليست أسراً بسيطاً ، فلا غرو إذا بحث الفلاسفة في عناصرها المكونة ، وأراد كل منهم أن يبين لها حقيقتها .

أ - العناصر النفسية

لم يبحث العلماء المدرسيون إلا في العناصر النفسية الفردية ، فحاولوا على اختلاف نزعاتهم أن يرجعوا الإرادة الى الظواهر النفسية المختلفة ، فمنهم من أرجعها الى الفاعلية الابتدائية ، ومنهم من أرجعها الى الانفعال ، ومنهم من ردها الى الحياة العاقلة ، حتى لقد زعم بعضهم أنها قوة مستقلة بذاتها .

١ - الإرادة والرغبة ؛ نظرية كوندريك - يظهر لأول وهلة أن الصفة المكونة للإرادة هي الفاعلية الابتدائية ، أي الرغبة . وفي الحق إن الرغائب هي أوائل الإرادات ، وكل إرادة تتضمن رغبة ، لذلك زعم (كوندريك) أن الرغبة هي الأساس الذي ترتكز عليه الإرادة .

(١) ليس لتقسيم الميول الى عالية وخسيسة أي اعتبار أخلاقي ، بل المراد من الميول العالية ما له في مراتب الوظائف النفسية منزلة عالية ، إن علماء النفس لا يفرقون بين الجاهد الذي يتجهل للاعداد ، ويصير على جراحه ، وبين السارق الذي يتعمد ألم الجرح ، ويصير عليه خوفاً من اشتهاه أسره .

قال : « إذا تذكر التمثال أن الرغبة التي يشعر بها الآن قد أدرته في الماضي لذة زاد توهمها بازدياد حاجته ، فهناك إذن مبيان يزيدان وثوقه بها ، وهما ذكرى إرضاء وغبته الماضية ومصلحته في إرضاء هذه الرغبة الآن ، وعند ذلك تنقلب رغبته الى ارادة ، لأن الإرادة إنما هي رغبة مطلقة نشعر معها بإمكان حصولنا على الشيء المرغوب فيه » *Traité des sensations, 1ère partie, ch. III*

المناقشة . - لا شك أن الرغبة تأثيراً في الإرادة لأنها تعرف نفسها مطلقاً ، ولا وجود للإرادة الا حيث توجد الرغائب ، فهي إذن شرط ضروري في كل فعل ارادي ، ولكن هل هي كافية لتوضيحه ؟ لقد ذكر (كوندريك) في كلامه هذا شرطين أساسيين لتوضيح الإرادة - قال : ١ - يجب أن تكون الرغبة مطلقة ، ٢ - ويجب أن يحكم المرء بإمكان الشيء المرغوب فيه . وهذا ضروري لأنك قد ترغب في الخيال ولا تريد الا الأشياء الممكنة ، ولكن الشرط الأساسي في نظرية كوندريك ليس الشرط الثاني بل الشرط الاول ، أي قوله : يجب أن تكون الرغبة مطلقة ، فما هو معنى الرغبة المطلقة . ان الرغبة المطلقة هي الرغبة المسيطرة ، أي الرغبة التي تفرد بالتأثير - قرأى كوندريك في الإرادة شبيهه إذن برأيه في الانتباه ، فكما ينقلب الاحساس الى انتباه بانفراد وسيطرته على النفس ، كذلك تنقلب الرغبة الى ارادة عندما تسيطر على جميع الرغبات والغرائز . ولكن ما هي قيمة هذه النظرية ؟ ان هذه النظرية قد تصلح لتوضيح صور الإرادة الابتدائية كثبة الفعل التي ذكرناها في أول هذا البحث ، ولكنها لا تصلح أبداً لتحليل الإرادة الحقيقية ، وهي وسعنا أن نأتي في الرد عليها بجميع البراهين التي ذكرناها في الرد على نظرية الانتباه الحسية ، فنقول : ما الرغبة الا عنصر بسيط من عناصر الشخصية ، وكثيراً ما تكون متبدلة ، أو تكون

ضرباً من الهوى ^{سمانه} ، وقد يشكر الإنسان نفسه فيها ، ويجب لا تقباده اليها ، ويصغر في عين نفسه بعد زوال عاصفتها . أما الإرادة فيجد الإنسان فيها جماع شخصيته ، ويعرف بها ذاته ، ويدرك حركته ، ويطلع على غايته . وكثيراً ما تكون الإرادة مخالفة للغالب ، فقد أرغب في التزهد ، وأدفع نفسي منها ، فألقب بأرادي على رغي ، وقد أشتحي طعاماً وأرفع يدي عنه ونفسي تشتهي ، وقد يضحي الماشق بحبه ويسحق عافيته ويكره نفسه على ارادة ما لا يحب ، أو على حب ما لا تريد في سبيل القيام بواجبه . فالرغبة تولد فيها وعلى الرغم منا وتسير بلائرو ولا اختيار . أما الإرادة فهي على نقبض ذلك حرة في أفعالها ، ومهتتها في القلب بمجاهدة الرغبة والوقوف حائلاً بينها وبين مطالبتها .

نعم قد نتجه الإرادة الى الرغبة وتسير معها ، ولكن هذا الخلف بينهما لا يتم الا بانضمام كثير من عناصر الإدراك الى الرغبة الاولى . وقصارى القول : لو كانت نظرية كوندريك صحيحة لكان أشد الناس رغبة أقوام ارادة ، مع أن الأمر فيما نعلم على خلاف ذلك . انت الانقياد للغالب سهل ، والتغلب عليها صعب ، ولكن الإرادة لا تسير الا في طريق المقاومة الشديدة . قال (ويليم جيمس) :

« انت المريض الذي يتكاف الصبر وهو تحت مبضع الجراح ، والشريف الذي يهزأ بما يقال فيه حرصاً على القيام بواجبه ، يتبعان في أعمالهما طريق المقاومة الشديدة ، فيبتكمان عن فخر الشهوات وكبح جماع النفس ، وهذان فعالان متعديان لا يستعملهما الكلال والكران والجبان عندما يجدونك عن أنفسهم ، فلا تسمع منهم شيئاً عن مجاهدة الهوى واتصار الفناعة والجمد والشجاعة . والذين تسيرهم الرغبات لا يستعملون الا الافعال اللازمة لا الافعال المتعدية . فيقولون لك مثلاً : انت

أملهم قد خاضع ، وإن الدنيا قد أظلمت في وجوههم ، وإن آذانهم لا تصغي لنداء الواجب . - وجميع هذه الافعال لا تدل على جهد ولا على أية قدرة معنوية » .

٠٢ - الإرادة والانفعال ؛ نظرية ووندت ورينيانو - - الإرادة صورة

من صور الحساسية .

زعم (ووندت) أن جميع الأحوال الانفعالية ، وخصوصاً المناقبة ، لها ، تكشف عن حركات ، وإن هذه الحركات قد تؤدي في بعض الاحيان الى وقف الحالة المناقبة وابطالها . ويزوال الحالة المناقبة تحت تأثير الحركة تظهر الإرادة . فالإرادة محيطه إذن بالحياة النفسية كلها . وهي ضعيفة جداً عند الحيوان ، إلا أنها تتمتع واثمة عند الإنسان ، وتقلب من ارادة بسيطة (Will) الى قوة انفعال (Willkür) ، ولكن هذا التبدل لا يغير ماهيتها ، فلا ارادة بدون انفعال ، ولا تأثير للتصور في المذاكرة إلا عن طريق الحساسية .

ولكن (رينيانو) قد أول النظرية الانفعالية تأويلاً آخر ، قال : لا توجد الإرادة إلا حيث تتعارض النزعات الانفعالية ، وتقلب نزعات المستقبل على نزعات الحاضر ، وما الإرادة إلا نزعة انفعالية حقيقية تسوق المرء الى الفعل وتحول دون تأثير غيرها من النزعات الانفعالية لسعة نطاقها واستمرارها وقوتها . إن البطشان الذي يشرب الماء وهو يلهث من شدة الحر والظمأ ، يلحظ لنزعة الحاضرة من غير أن يتحكم بعمله حلة بالإرادة ، ولكن الذي يخاف على صحته فيمتنع نفسه من شرب الماء رغم عطشه الشديد ، يعمل عملاً ارادياً حقيقياً (١) .

المناقشة - لا شك أن الإرادة مصحوبة بكثير من الاحوال الانفعالية ، ولكنها ليست كما زعم (ووندت) صورة من صور الحساسية ،

(1) Rignano, Psychologie du raisonnement, 33

لأن الحياة الانفعالية هي أقل نزواها الحياة النفسية تنظيمًا وأضعفها ترتيبًا ونفسيًا . والامزجة الحسية أضعف الامزجة ارادة . فيلبي لنا اذن أن تفرق كما فعل (بلوندل) بين نوعين من الانفعال ، وأن تفعل لكل منهما درجة مختلفة ، فالنوع الاول يشتمل على الرغائب والاهواء الحسية والشهوات العضوية ، والنوع الثاني يتضمن الانفعالات العالية المتولدة من الشعور بالواجبات الخلقية والاجتماعية . ولكل من هذين النوعين منزلة خاصة .

لقد أصاب (رينيانو) في قوله : ان الارادة مبنية على تنازع الميول وصراع النزعات . الا أن تعليقه لهذا التنازع يبعدنا عن فهم وخيفة المذاكرة ، وهو قمتنا في الشبه التي أوقعتنا فيها نظرية الانتباه الانفعالية^(١) فالارادة لا تتكون من تنازع الميول ، لأن هذا التنازع لا يولد الا التردد ، ولا تنشأ عن الانتباه للنزعات ، لان انتباهها لا يشتمل على جهد ولا على روية . فهي اذن ليست نزاعًا ، بل هي جهد تركيبى يقطع النزاع بين الميول .

٣ - الارادة والعقل : النظريات العقلية

يقول العقليون : ان في كل فعل ارادي عناصر تصورية ، وان هذه العناصر هي المقومة للارادة .

ان ارجاع الارادة الى العقل ليس رأيًا جديدًا ، لأن أصحاب سقراط قد أشاروا اليه في مذهبهم الاخلاقي منذ القدم ، فيما قاله سقراط :

(١) زعم (رينيانو) أن الانتباه يتولد أيضًا من تنازع الميول ونماض النزعات ، ولكن هذا النزاع ربما كان لا يصح الا لتعليل الانتباه العفوي . أما الانتباه العالي فهو فعل ذهني مركب يجمع بين النزعات المختلفة ويوجهها الى غاية واحدة .

ان ادراك معنى الخير كاف لفعله ، أعني ان السلوك ترجحاً للمعرفة ، وما قاله أفلاطون : الانسان لا يفعل الشر مختاراً (Platon, Protagoras 358 c) والذائل لتوله من الخطيئة والفضائل من العلم ، والشرب أحمق أو مجنون ، ولو عقل لما أتى أسراً قوياً . وصرح أرسطو بأن التقدير الإرادي شبيه بنتيجة القياس ، نقول لك الشهوة مثلاً يجب أن نشرب فيحكم العقل بأن هذا الشراب يمكن أن يشرب ، فنشرب ، فنشرب ، فنتقير الشرب إذن ناشئ عن حكم عقلي ، لأن الحكم على الشيء كاف لفعله .

وقد أخذ ديكارت أيضاً بمقدمات هذا الرأي فقال : إن التصديق تابع لبداعة الفكر الواضحة والبيئة ، وإن العمل الصالح ملازم للحكم الصحيح (مقالة الطريقة - قسم ٣) ، وإن الفضائل تنشأ عن المعارف واخطاياها عن الجهل ، إلا أن هذا القول لا يدل على ارجاع الارادة الى العقل ، بل يدل على تأثير العناصر التصورية في الفعل الإرادي .

وقد غالى (سبينوزا) في هذا الرأي حتى جعل الارادة قائمة على العقل . قال : ان الارادة هي صورة من صور العقل أو قوة من قوى الفكر ، والمعاني ليست أشياء لا حياة فيها كالرسوم الصائفة على الألواح ، بل هي نزعات لا تلبث احداها أن تتحقق متى فازت على غيرها . فلا فرق إذن عنده بين الارادة والعقل ، وهذا بعيد عن رأي ديكارت قلماً ، لأن أبا الفلسفة الحديثة لم يتجرأ على الحكم بالخلال الارادة الى العقل ، بل اقتصر على القول ان في وصف الارادة أن تذهب الى ما وراء العقل وان توقف الحكم . أما (سبينوزا) فقد أنكر ذلك وقرر أن الارادة لا تستطيع أن توقف الحكم حتى ولو كانت حادثة غامضة . قال : قد يتوقف الانسان عن الحكم ، ولكن هذا التوقف لا ينشأ عن الارادة ، بل يعود الى غموض المعاني وتشويش الادراك . فإذا كانت المعاني غامضة

لم يدرك العقل صلاتها ، لأن كل معنى من المعاني يشمل في ذاته على سلب أو إيجاب ، فإذا كان واضحاً أدى الى التصديق أو التقرير ، وإن كان غامضاً أدى الى التردد والشك . فالوقوف عن الحكم هو إذن نتيجة من نتائج الإدراك لا وظيفة من وظائف الإرادة .

ومن الذين اتبعوا المذهب العقلي في أبائنا الأخيرة (بول لابي) في كتابه منطق الإرادة ^(١) قال : إن الفعل لا يكون إرادياً إلا إذا كان مصحوباً بقياس . مقدمته الأولى حكم يرمي الى بيان قيمة الغاية ومقدمته الثانية مؤلفة من حكمين يرميان الى بيان قيمة الوسائل وما يلزم عنها من النتائج ، وفقولته التقرير .

المناقشة . — لا شك أن العوامل العقلية تلعب دوراً هاماً في تكوين الفعل الإرادي ، ولا جدال في أن الإرادة تقتضي تصور الغاية قبل الفعل وتستدعي المذاكرة ، أو تستلزم الشعور بتنازع الميول على الأقل ، حتى لقد بين (ريبو) في كتاب أمراض الإرادة ^(٢) أن بين التقرير الإرادي والحكم مشابهة . قال : إن التقرير الإرادي هو تصديق عملي ، أو حكم تفهذي . وقال أيضاً : يرجع الفرق بين الحكم والإرادة الى أن الحكم إنما يدل على توافق المعاني أو تناقضها . أما الإرادة فلا تدل الا على توافق النزعات أو تعارضها ، والاول يؤدي الى استقرار الفكر ، أما الأمر الثاني فهو مرحلة من مراحل العمل .

ولكن هذه الملاحظات لا تكفي لإرجاع الإرادة الى العقل ، واعتبارها قوة تابعة لتنازع المعاني . إن الاعتراضات التي أوردناها في مبحث الاعتقاد تصلح هنا أيضاً الرد على المذهب العقلي . فالإرادة ليست قوة ناشئة عن التصورات ، بل هي تركيب ذهني تشترك فيه الشخصية العاقلة

(1) Paul Lapie, Logique de la volonté.

(2) Ribot, Maladies de la volonté, 10^{ed.} 26 — 29.

سكانها ، وقد بين دهبو أن التصور أضعف قوة من الانفعال ، وأنت
 الأفكار لا تحرك الانسان كما تحركه العواطف ، فالعواطف هي المحرك
 الأول ، وهي التي تنهب التصورات قوة جديدة . وكثيراً ما تنشأ قوة
 الأفكار عن العواطف التي توقظها فيها ، فإذا تجردت عن هذه العواطف
 المنعكة عن المجتمع ضعف تأثيرها . والفرق عظيم بين لسان الحال
 ولسان المقال ، أي بين أن يعرف الانسان الخير أو يعمل به . وبين أن
 يدرك فساد الاعتقاد أو يتجرد منه ، وبين أن يستنكر الهوى أو يجاربه .

هذا ما حدا العلماء الى التفريق بين ميزة الفكر وقوة الإرادة ،
 فقد وصفوا الفكر بقولهم إنه كثير التردد والتشكك ، لأنه كثير النصور ،
 كثير التنقل بين الأفكار المتناقضة ، فإذا طابت اليه اتخذ قرار ما تصور
 جميع الاسباب المتعارضة فلا يدري ما يصيد منها ، ولا يجرؤ على التقرير
 ولا على العدل . والسبب في هذا الفرق بين رجال الفكر ورجال
 الأعمال أن المسائل العملية لا تحل كما تحل المسائل النظرية ، فقد
 تضطرونا مشاكل الحياة الى التقرير قبل أن نتضح لنا الأمور اقتضاحاً
 كافيًا . وكثيراً ما تقع في الخطأ للنسرع في الحكم ، إلا أن الحياة لا
 تمهلنا ، ولو أدمننا الحجاج وأطلقنا التردد لأضعنا الفرص المناسبة .

ومع ذلك فإن العقل يستلزم الاتجاه الى الحقيقة ، وفي هذا الاتجاه
 الى الحقيقة أثر عظيم للإرادة ، فكما أن الإرادة تقتضي أن يكون المريد
 عالمًا بالاسباب الباعثة على الفعل ، لا جاهلاً بما يعمل ، كذلك يقتضي
 العقل أن يكون الباحث صريحاً صريحاً للحقيقة طارماً على قبولها . ثم إن
 البحث العلمي يستلزم صبراً وجهداً طويلاً وإرادة قوية ، كما يستلزم عقلاً
 واسعاً وذكاء عميقاً ، واجتماع هذه الصفات في الفلاسفة والعلماء دليل على

أن قوة الإرادة ملازمة لقوة العقل .

وقصارى القول إن المذهب العقلي يتألف في تأثير العناصر التصورية في الفعل الإرادي . فالإنسان لا يريد الشيء لأنه صالح ، بل يجده صالحاً لأنه يريد ، وكل كائن حي إنما هو « حزمة » من الميول ، وهي تدفعه إلى القيام بأعمال متناسبة مع طبيعته العضوية وكيانه النفسي . نعم إن هذه الأعمال عفوية ، وهي بعيدة جداً عن الأعمال الإرادية ، ولكن الميول هي التي توحى إلينا بأكثر الأحكام العقلية التي يظهر لنا التحليل تقدمها على الإرادة .

٤ - هل الإرادة قوة قائمة بذاتها : المذهب الإرادي . - إن أكثر علماء النفس المدرسين لم يسلخوا بهذه الحلول السابقة لاعتقادهم أن العناصر العقلية والانعكالية أو المفاعلة لا تكفي لتكوين الإرادة ، فينبوا أن الإرادة خارجة عن هذه العناصر ، وأنها قوة مستقلة عن غيرها من قوى النفس ، وأنها جوهر بسيط يفعل بكيفية من غير أن يكون فعله قابلاً للزيادة والنقصان ، حتى لقد زعم (ديكارت) أن إرادة الإنسان هي كإرادة الله لا حد ولا نهاية لها (كتاب التأملات - القسم الرابع) . وما دعاهم إلى ذلك أيضاً ما وجدوه في تحليل الفعل الإرادي من المراحل : كتصور الغاية والمذاكرة والتقرير والتنفيذ ، فينبوا أولاً أن تصور الغاية والمذاكرة هما عمليتان عقليتان تهيئان الفعل الإرادي ولكن لا تقومانه ، وزعموا ثانياً أن التقرير عمل مستقل عن المذاكرة يرجع إلى الإرادة وحدها . فالإرادة هي إذن قوة قادرة على التقرير من غير قيد ولا شرط ، لا بل هي مجردة عن تأثير العوامل والبواعث ، أو هي بداية مطلقة وعلة أولى .

ولعل (ويليم جيمس) أكثر علماء النفس ميلاً إلى اعتبار الإرادة قوة قائمة بذاتها (Sal generis) . إن الأصل في الإرادة يرجع عنده إلى

الفعل التصوري الحركي . وهذا الفعل يظهر لنا لأول وهلة مختلفاً عن الفعل الارادي ، إلا أننا إذا تعمقنا في التحليل نبين لنا أن الفرق بين هذين الفعلين ليس عظيماً . إن الحركة تتبع التصور مباشرة في الفعل التصوري الحركي ، ولكنها في الفعل الارادي لا تبدأ إلا بعد المذاكرة ، إذ يلاقي التصور الجديد في طريقه كثيراً من التصورات الموالية أو المعارضة فيتفق معها أو يقاومها ، ولتردد النفس بين الجهات المختلفة ، وهي سيف الحقيقة لم تتردد إلا لأن هناك تراعاً بين التصورات ، ولا تزال هذه التصورات تتنازع وتتعارض حتى يفوز بعضها على الآخر ويتغلب عليه بجهد الانتباه . وهذا الجهد الارادي المقرر هو الذي يقول لشيء كن فيكون (*Fiat volontaire*) فيضمن للتصور الحركي الغلبة على غيره من التصورات المعارضة له . وهو يختلف عن الجهد العضلي ، لا بل هو قوة فريدة بتوابعها تجعل التصور الضعيف يتغلب على التصور القوي . قال ويليم جيمس : انت الارادة قائمة على توجيه الانتباه الى التصورات الصعبة ، ووضعها في مركز الشعور . وتوجيه الانتباه الى التصورات الصعبة يقضي جهداً وانتباهاً . ولا يوجد هذا الجهد الا حيث يتطاع المرء الى العوامل السامية التي ترفعه عن حضيض العادة والغريزة وتسمو به الى بفاع الاستبصار ، فيشعر معها أنه قادر على مخالفة الشهوات ومجاهدة الهوى وأنه قادر على السير في طريق المقاومة الشديدة .

المناقشة . - لا شك أن في هذه النظريات إيضاحاً لبعض صفات الجهد الارادي ، ولا جدال في أن الارادة لا تنحل الى أجزاء فردية بسيطة فكما أن جريان النهر لا ينحل الى العناصر الداخلة في تركيب الماء ، كذلك لا ينحل الجهد المقرر الى العوامل العقلية والبواعث الانفعالية الداخلة في تركيبه . ولكن اعتبار الارادة قوة قائمة بذاتها إنما هو حل لفظي محض لمسألة معقدة عويصة ، فالارادة ليست فاعلية نفسية بسيطة أو قوة

ثابتة لا تتغير ، بل هي سيف الواقع حجلة من الأفعال المشتملة على كثير من العناصر ، وهذه العناصر تولد بتشابهها مفهوماً عاماً مجرداً يطلق عليه العلماء اسم الإرادة (اينغوس ، كتاب علم النفس ، ص ١١٢) .

ولعل أكبر خطأ وقع فيه أصحاب النظرية المدرسية هو اعتقادهم أن لهذا المفهوم وجوداً حقيقياً ، حتى لقد دافعهم هذا الاعتقاد - كما رأيت - إلى تقسيم الفعل الإرادي إلى أقسام مختلفة متنافية ، فقطعوا كل صلة بين التقرير والمذاكرة ، وجعلوا الإرادة قوة مهيمنة ، والتقرير معجزة لا علم لنا بأسبابها ، وهذه النظرية - كما سنبين في بحث الحرية - خطر أخلاقي عظيم ، وفيها خطأ علمي شنيع أيضاً لأنها تجرد التقرير الإرادي من البواعث والعوامل ، وتفصل المذاكرة عن تصور الغاية وتصور الغاية عن التقرير ، مع أن الحق على خلاف ذلك لأن المذاكرة تبدأ عند تصور الغاية ، والغاية ملازمة للتقرير ، والتقرير متصل بالعمل . فمن الجهل إذن فصل التقرير عن البواعث والعوامل ، والمذاكرة عن التنفيذ . وسنرى في الفصل الرابع أن معنى الحرية الذي نضحت به هذه النظرية يخالف لمسلات العلم .

أما (ويليام جيمس) فقد أصاب في تحليل الفعل الإرادي وتشبيهه بالفعل التصوري الحركي ، إلا أنه أخطأ في إرجاع الإرادة إلى الجهد المقرر ، وجعل التقرير قوة مهيمنة نقول للشيء كن فيكون ، من غير أن يكون تابعا لغيره من العوامل^(١) . قال الفريدنييه : « إن أكبر

(١) وشبهه بهذه الآراء أيضاً رأي (رينوفيه Renouvier) إذ قال : إن الإرادة هي قوة منعه (Un pouvoir d'inhibition) توقف التصورات الحركية وتحول دون بلوغها غايتها ، فإذا رأى الجائع الطعام مثلاً وحرك يده لتناوله كان فعله اندفاعياً آلياً ، ولكنه إذا قاوم آلام الجوع ومنع نفسه من أكل شيء لا يملكه كان فعله إرادياً . وهذا يظهر لنا أن الإرادة مخالفة للفعل -

خطأ وقع فيه ويليم جيمس هو قوله : ان الارادة قوة مسيطرة حاكمة نقول لشيء كن فيكون ، وانها تدخل في حدوث الأشياء كإله التوراة الذي يقول ايكن نور فيكون النور » فنحن لا نفهم كيف يؤدي تأثير الارادة الى اتباع طريق المقاومة الشديدة ، ومن أين تستمد الارادة هذا السحر العجيب الذي يعمل العامل الضعيف بتغلب على العامل القوي . وما ذكره في ذلك انما هو تحككات ، أو هو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات .

ب - العوامل العضوية

١ - الفعل الارادي والفعل المنعكس - النظرية النفسية الفيزيولوجية . -
ينتج من كل ما تقدم أن النظرية المدرسية أخفقت في جعل الارادة قوة مجردة عن البواعث والعوامل ، لذلك انصرف علماء النفس المحدثين الى معالجة المسألة من وجهة ثانية . فما قاله (ريبو) : « ان الارادة هي العمل ، أو الانتقال الى الفعل ، وان الاختيار انما هو آن من آونة الارادة ، فإذا لم يتقلب مباشرة أو سيف الوقت المناسب الى فعل ، لم يميزه من العمليات الذهنية المنطقية » (Ribot, Maladies de la volonté, 10 éd, 37) هذا وإن أبسط صور الفاعلية عند الاجسام المتعضية العالية هي الحركة المنعكسة « فالارادة هي الحد النهائي لتطور تدريجي أولى مرحلة فيه هي المنعكس البسيط » .

وقد زعم (بين) وغيره من فلاسفة الندامي أن الارادة هي آلية

— التصوري الحركي ومحاكاة لا توحى به الحساسية ، على أن ريبونيه قد جعل الارادة قوة حاكمة مسيطرة على البواعث ، وهذا بعيد عن الواقع لأن المنعكس ليس قوة منافرة للحوادث النفسية ، بل الجائع الذي يمنع نفسه من الاكل يخضع أيضاً لتصورات نفسية جديدة ، ويكون فعله هذا ناشئاً عن تنازع التصورات .

ركبت أجزاؤها قطعة قطعة وفقاً لقوانين التداعي النفسية والفيزيولوجية .
وقال (سبنسر) أيضاً : ان الارادة هي كالغريزة فعل منعكس مركب
وعلى هذا التركيب بقوانين التداعي والتطور والوراثة . فاتبعه (ريبو)
في ذلك وقال : ان الفعل الارادي يتحلل الى أسرين : الاول هو الانا
المريد الذي يدرك الاحوال من غير أن يكون له فيها أثر ، والثاني هو
الآلية النفسية الفيزيولوجية المركبة التي تتضمن القوة الدافعة الى الفعل
أو المانعة منه . فالارادة هي اذن قوة اندفاعية (*Pouvoir impulsif*)
لا بل هي مرحلة من مراحل التطور الصاعد الذي ينتقل من المنعكس
البسيط الى المعنى المجرد . فالنزوع الى الفعل في المنعكس البسيط يكون في
أعلى الدرجات ، أما في المعنى المجرد فيكون في أدناها ، لذلك قال
(مودسلي) في تعريف الارادة أنها تنبئ عن فكرة (*Impulse*)
(*by ideas*) . ولكن هذا التعريف ناقص لان الارادة ليست قوة
اندفاع فقط ، بل هي في الوقت نفسه قوة وقوف (*Pouvoir d'arrêt*) ،
وهي مصحوبة بجميع الحركات الفيزيولوجية المقاومة لحادث المنع (*Inhibition*)
ونضيف الى ذلك أيضاً أن الارادة عندهم هي انعكاس خاص مفرد .
ولهذا القول معنى وضعي حقيقي من الوجهتين النفسية والفيزيولوجية ، فمن
الوجهة الفيزيولوجية نقول : ان الفعل الارادي يختلف عن الفعل المنعكس
لان المنبه البسيط متبوع في الفعل المنعكس بمجموعة من الحركات المحدودة
ويختلف أيضاً عن الانعكاسات المركبة ، لانه ناشئ عن التنظيم المعيني
كاه ، تابع لمجموع طبيعة الجسد . ومن الوجهة النفسية نقول : ان حالة
الشعور المرافقة للفعل الارادي هي نتيجة لعملية نفسية فيزيولوجية وانها
ليست بوجه من الوجوه علة حدوث الفعل . ان (الانا) المريد يشاهد
الاحوال ، ولكنه لا يبدعها ، فالارادة ليست اذن جوهرأ بسيطاً ، بل

في محصلة مركبة لجميع العمليات النفسية الفيزيولوجية المقدمة عليها ،
أو هي فتح من الفتوح المهددة دائماً بالتغير .

المناقشة . - إن هذه النظريات نافعة من الوجهة الفيزيولوجية ولا
تزال إلى أيامنا هذه - رغم جهود العلماء - مشتملة على كثير من المسائل
الغلافية ، ومع ذلك فإننا لا نجد في الاعتراضات التي وجهت إليها
اعتراضاً حاسماً ، بل يجب الاعتراف أن ارتقاء الفيزيولوجيا العصبية قد
أدى إلى ضبطها وتأثيرها . فمن ذلك أن دراسة المنعكس الشرطي
أمكننا بحقيقة الفعل التصوري الحركي . كما أن آلية المنع - وهي
حادثة تداخل عصبي (*Interférence nerveuse*) - قد أصبحت اليوم
بفضل مباحث (لايبك) واضحة تماماً . إن تصورنا لبنية الخلية العصبية
وتأثيرها ، وعلمنا بوظائف المنع ومراكزه المحركة ، كل ذلك قد أيد
فكرة تنظيم الحوادث العصبية وثنائها وتعلقها بعضها ببعض وتسلسلها من
المنعكس الابتدائي البسيط إلى الفعل الإرادي المركب . على أن هذه
النظريات الفيزيولوجية لا تخلو في بعض نواحيها من الخطأ ، لأنها اعتبرت
الشعور حادثة ملحققة زائدة لا قيمة لها (*Epiphénomène*) ، وهذه النظرية
توقعنا في كثير من الشبه ، ولشكر أهمية احتياز الشعور (*Prise de*
Conscience) وأثره في مراحل التطور النفسي .

وقصارى القول إن إيضاح الفاعلية النفسية العالية بالعوامل الفيزيولوجية
بذكرنا بجميع النظريات المادية التي قندناها في أول هذا الكتاب عند
الكلام عن علاقة النفس بالجسد . فالعوامل الفيزيولوجية ضرورية للفعل
الإرادي إلا أنها لا تكفي لإيضاحه ، كأن هناك فاعلية زائدة على المنع
لا تظهر إلا به ، ولكنها رغم احتياجها إليه قد تكون غير محصورة
فيه . وكلما حاول العلماء أن يوضحوا هذه الفاعلية المركبة بالعوامل
الفيزيولوجية خرجوا في نهاية إيضاحهم عن نطاق البحث العلمي ووقعوا

في فرضيات وشبه بعيدة عن الواقع كما فعل (ويليم جيمس) عند شرح الشرائط الفيزيولوجية والنفسية للفعل التصوري الحركي ، فإنه بعد أن أرجع الفعل الإرادي الى الفعل التصوري الحركي وقع فيها وقع فيه غيره من العلماء الخياليين الذين بنوا على حساب العلم ، فأضاف الى تحليله العميق فكرة الجهد النفسي الذي يقرر الفعل ويقول للشيء كمن فيكون (Fiat volontaire) ، ولولا نقص الايضاح الفيزيولوجي لما احتاج (ويليم جيمس) الى هذه الفكرة الغريبة .

ج - العوامل الاجتماعية

الإرادة والأمر الجمعي : النظرية الاجتماعية . - قال الدكتور (بلوندل) : « إذا بحثت في الإرادة ولم تخرج من الفرد وقعت في مسائل لا يمكن حلها » *Traité de Dumas II 340* لأن الإنسان لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي يحيط به من كل جانب ويؤثر فيه تأثيراً عميقاً . وما قاله الدكتور بلوندل أيضاً : « إن الإرادة لا تستمد صفاتها الذاتية من الوسائل الفيزيولوجية التي تارستها ولتقيد بها في تحقيق مظاهرها المادية ، ولا من الفاعلية النفسية المحضة التي تكون تجاربها بنفسها ، وتقبل ما يبدو لها من مبادئ المعرفة والعمل ، بل تستمد ذلك كله من مجموع المعاني العامة والقواعد الاسمية التي يفرضها عليها المجتمع فتضمن اشجارنا الوحدة ولشخصيتنا الاتصال والاتحاد مما تدخله على أحوالنا الشعورية المتبدلة من صلابة وكابة » (*Traité de Dumas 422*) وفي الحق إن الإرادة عند أكثر الناس هي خضوع قبولي (Obéissance passive) أو خضوع انفعالي أعني لأوامر الجماعة . إن التصورات المشتركة هي التي تستوعب تجارب الافراد وتضعها الى تجربة المجتمع غير المحدودة ، فيتألف منها ركاز تستند اليه عقول الافراد وإراداتهم . والسبب في

اعتبار هذا الخضوع الاتقالي للجماعة عملاً إرادياً أن جهازه مركب من مفاهيم تنطبق على جملة غير محدودة من الأحوال وتشتمل على مجموع السلوك الانساني . وإدراك هذه المفاهيم هو الفارق الاساسي بين الإنسان والحيوان ، وهو الذي يجعل الفاعلية الارادية معقولة . فالارادة والعقل هما إذن هبتان من الهبات الجميلة التي أكتسبنا إياها المجتمع .

المناقشة . — إن النظرية الاجتماعية توضح لنا كثيراً من المسائل التي بحث فيها ويلمح جيمس من غير أن يجد لها حلاً ، فإذا تذكرنا الآن قوله الذي أثبتناه في الصفحة (٢٣٩) نبين لنا كيف نستطيع الارادة أن تسير بحسب الظاهر في طريق المقاومة الشديدة ، ومن أين تستمد هذه القوة الانسانية . إن الخوض المعنوي الذي تستقي منه الارادة قوتها هو الوجدان المشترك ، أو الوعي العام المحيط بالجماعة ، وهو روح عامة مشتملة على المثل العليا التي يتطلع إليها الأفراد ، ويستمدون منها كل رما يقرب بينهم من التقاليد والآراء والأفكار والعواطف المشتركة .

ومع ذلك فمن الصعب أن نسلّم بأن الارادة هي خضوع أعمى لسلطة خارجية . إن الإنسان لا يعود الحكم على نفسه إلا إذا تعود الخضوع لغيره أولاً ، والقواعد الاجتماعية هي التي حررت المرء من رقة الشهوات ، حتى لقد قيل : إن الاستطاعة مبنية على الطاعة . ولكن إذا كانت حياة الفرد منعكسة عن حياة المجتمع ، ولم يكن له بنفسه صفة مستقلة ، فإنه لا يتحرر من رقة الغرائز إلا ليقع تحت سيطرة التيارات الاجتماعية . فينبغي إذن أن يكون للمرء شخصية مستقلة وإرادة حرة . ولا يتم له ذلك إلا إذا تعقدت الحياة الاجتماعية وازداد تقسيم العمل ،

واستطاع الفرد أن يدخل في حلقات اجتماعية مختلفة ، وأن يروض نفسه على اتباع نظم متباينة .

أضف الى ذلك أن فوق طبقة العامة الخاصة بصورة آلية للتغيرات الاجتماعية طبقة من الناس أعلى منها ، وهي طبقة الخاصة المؤلفة من أفراد لم أخرج عضوية استثنائية ، لتعكس عليهم تصورات المجتمع المشتركة فيصوغونها في قوالب معينة ، ويوجهونها الى جهات جديدة ، فهم لا يتفقون هذه التصورات كما هي ، بل يبدلونها بحسب معادلاتهم الشخصية ، ويضمون إليها العناصر المتقبسة من تجاربهم وعقوباتهم . إن الإرادة عندهم غير مقصورة على الخضوع الاعمي والاتباع الآلي ، بل هي قائمة على إبداع المثل العليا الجديدة ، ولكن هذا الإبداع ليس إبداعاً تاماً ولا خلفاً حقيقياً ، لأن الفرد يقتبس عناصره من المجتمع . وليس خضوع الانسان للقواعد التي ارتضاها نفسه سوى دليل على استقلال إرادته وحريته . والخضوع المختار ليس خضوعاً أعمى لأنه يستلزم أن يمثل الفرد جميع القواعد المأخوذة عن المجتمع ، فيصهرها في بوتقة نفسه ، ويبدلها بحسب مزاجه وغايته . لذلك كانت لا مندوحة لنا من القول بتأثير عامل آخر في تبديل سلوك الانسان وتشكيل إرادته ، ألا وهو العامل النفسي الشخصي .

١ - العامل النفسي

إن دراسة العامل النفسي تدل على أن للإرادة وظيفتين هما وظيفة التركيب ووظيفة التحليل .

١ - الإرادة قوة تركيب - تقتضي الإرادة درجة عالية من التركيب الذهني ، لأنها - كما بينا - تختلف عن الاندفاع البسيط والرغبة ، فالعمل الإرادي ليس متولداً من نزعة بسيطة أو تصور واحد ،

بل هو ناشئ عن جملة من النزعات والأحوال الانفعالية والتصورات .
قال ريبو :

« لا يقتصر الفعل الإرادي ، بصورته الكاملة ، على تبدل الحالة
الشمورية الى حركة ، بل يستلزم اشتراك جميع الأحوال الشمورية
واللاشمورية التي تتألف منها النفس في لحظة من الزمان (Ribot, Ma-
ladies de la volonté 32-33)

ثم إن الفعل الإرادي ليس متولداً كما زعم بعض علماء النفس من
عامل نفسي راجع (Motif prépondérant) . « لأن العامل الراجع
ليس سوى قسم من العلة ، لا بل هو رغم ظهوره ، أضعف أقسامها .
فلا يؤثر بالفعل إلا من حيث هو منتخب ، أي من حيث هو جزء متمم
لنائر أحوال النفس في لحظة معينة من الزمان ، أو من حيث اندماجه
في نزعات السجية وتأليفه معها وحدة نفسية تامة . »

فالعامل الراجع لا يعين الفعل الإرادي ولا يحده ، إلا إذا انصف
باحتمياز الشمور واقدمج في جماع شخصيتنا واتحد بالتصورات المشتركة
المازجة لأعمق ما في ذواتنا من صفات عضوية وفردية .

ثم إن الفعل الإرادي هو كالاختراع فعل نفسي جديد ، وهو يفيض
مثله عن شخصيتنا كلها . قال (بيير Janet) : « إن الفعل الإرادي هو
فعل جديد . وهو يجمع العناصر النفسية الموائمة للظروف الجديدة ،
ويركبها تركيباً لا عهد لها به من قبل » (Pierre Janet, Etat men-
tal des hystériques, 28)

٢ - الإرادة هي قوة تحليل . — إن كل تركيب مبني على تحليل ،
والإرادة لا تختلف في ذلك عن غيرها من الوظائف النفسية العالية .
ففي أفعال الية يستخدم المرء حركات آلية أو غير ارادية منضلة بمعادات
سابقة ، وإن كان هذه الحركات بالرغم من آليتها لا تستعصي عليه ، بل

يبدلها الى حد ما . أما في الأفعال الإرادية الحقيقية فالتغيير يفتكك الآليات السابقة ويمزق الحركات اللاإرادية ، ويسير في طريق معاكس للعادات القديمة ، فيستحور منها ويرجع الى أوائلها . وقد بين العلماء أن ضرورة الرجوع الى أوائل العادات القديمة قد تحول دون اكتساب العادات الجديدة . وبين (ملبان) أن الإرادة هي قوة تجديد ، وأن هذه الصفة ملازمة لها حتى في تقرير الأفعال الضعيفة . قال (ملبان) :

إذا لا نحتاج في الكتابة العادية الى جهد ارادي ، ولكننا اذا صغرنا الخط أو كبرنا الحروف احتجنا الى عمل الإرادة . لا شيء أسهل من الكلام بصوت عادي ، حتى لقد يحدث ذلك عفواً . ولكن الكلام أمام المريض بصوت منخفض حرصاً على راحته إنما هو عمل ارادي . وكذلك اذا قلت لمفسر عن صحتك شكراً أو الحمد لله لم يتطلب قولك هذا أي عمل ارادي ، ولكنك اذا أجبت عن ذلك بكلمة غير مبتذلة احتجت الى شيء من الجهد .

فالإرادة تغير الأوضاع القديمة ، وتبدل الحركات الآلية السابقة ، وكلما كانت الأعمال التي تريد إنجازها أكبر كانت قوة تحليل الإرادة أعظم ، كالتحليل الذي تقوم به عند تغيير طراز الحياة ، أو انتخاب مهنة من المهن ، أو تبديل نظام من الأنظمة . إننا في هذه الحالة نقطع صلتنا بالماضي ونبني لأنفسنا عالماً جديداً .

٣ - أمراض الإرادة

وما يؤيد الملاحظات السابقة أيضاً التحلل الإرادة في حالة المرض ، ولتقسم بحثنا في هذه الأحوال الى قسمين :

١ - الإرادات الضعيفة . - اذا انحصرتنا على دراسة الإرادات الضعيفة فبين لنا أن هذه الأحوال مختلفة الأحكام . فمنها ما ينشأ عن فقدان الاندفاع

(Défant d'impulsion) كحالة الذين يكونون ضعاف الحس ، وتكون فاعلية الحياة عندهم دون الوسط ^(١) . ومنها ما ينشأ عن فرط الحس كحالة الذين يكونون كثيري الهيجان .

قال (جان جاك روسو) : أنظر الي وأنا هادي تجدني صورة دالة على التواني والسكر ، فكل شيء يخيفني وكل أمر يرهني . اني لأخاف من طنين القدياب ، وأزعج من أقل كلمة أو أدنى اشارة ، ويستولي علي الخوف والحياء حتى أتمنى أن أنكسف أمام الناس ، فلا أدري ماذا يجب أن أفعل ، ولا ما ينبغي أن أقول ، وإذا نظر الناس الي انشوت نفسي .

ومن هذه الأحوال ما يهولد أيضاً من فرط الاندفاع كحالة الذين يكونون مبرحي الغضب ، أو يكونون عبيد رغائبهم فلا يستطيعون مقاومتها ولا التغلب عليها . ومنها ما ينشأ عن فقدان التفكير كحالة الطيش أو ارتباك النفس . ومنها ما ينشأ عن فرط التفكير كحالة المتردد أو المتحير الذي لا يستطيع أن يقرر شيئاً .

ولا وجود للارادة عند التأثيرين المتشاكين الذين يعيشون على هامش الحياة الاجتماعية ، ولا عند الفوضويين الذين لا يحبون النظام ، ولا يريدون أن يقيدوا أنفسهم بعقل دائم . وهي ضعيفة أيضاً عند الذين لا يستطيعون الانضمام الي جماعة من الجماعات حاضرة كانت أو غائبة . قال (بلوندل) : ان الطرفاء الذين لا يصلحون لمهنة من المهن ، ورجال المشقة الجاهلين بأصول الصناعة ، وأولئك الذين يميلون الي جميع الاعمال للتلذذ بها من غير تخصيص ، والذين يستخدمون في كل شيء ، كلهم سيفه مجتمعنا الحديث من ضعفاء الارادة .

ومن ضعفاء الارادة أيضاً المقلدون الذين يشبهون خراف (بانورج) .

(1) Malapert; Elément du Caractère, 83

في أعمالهم ، فينبغون عادات قديمة أو عاداتهم كآلات المتحركة ، ويدورون في دائرة واحدة ، ويكرترون نفس الاعمال ، وليس لهم ميل أو رغبة أو قدرة تدفعهم الى البحث عن الجديد . ومنهم أيضاً المتقلبون الذين لا ثبات عندهم ، ولا شجاعة ، ولا قدرة على مقاومة الواقع ، بل يتبدلون معها ويتقلبون كريح في مهبط الريح . ومنهم من يكون ضعيف الإرادة لنشئت مشاعره ، وعدم اتساق أفكاره ، وسرعة انقياده لميكاناته وأفعوانته ووساوسه . قال (مالابر) : « إن هذا الاندفاع الدال على نقص في تنظيم الفزع ، وفقدان الإرادة التأميلية ، وضعف قوة الوقف إنما هو خاص بالمعوق الابتدائية والأطفال وعدمهم التوازن الفكري » (Malapert, Ibid. 91) ، وكثيراً ما أشار العلماء الى فقدان الإرادة وكثرة الاندفاع عند المتوحشين . فقد قال (أسرتيه - Essertier) : لا شيء أدل على شعور الإنسان الابتدائي من عجزه عن امتلاك أحواله النفسية الخاصة . أما الطفل فإنه خاضع لرغائبه الوقتية ، طائش مشتت الفكر ، وقد ينسى ما كان يفعل ، ويسأم مما يصنع ، أو يرخي العنان لأهوائه ووساوسه .

ومن عجيب الاتفاق أن الميل الى التغيير ملازم عند الطفل للتقيد الضيق أي اكراه التجديد (Misonéisme) ، فكل مخالفة للعرف والعادة كثيرة ، وكل خروج عن التقاليد يهيج ، لأن سرعة التغيير ، وشدة التمسك بالعادات القديمة هما كما قال دوركهيم^(١) أمران متلازمان ، فلا تستطيع الاندفاعات السريعة والأحوال المشقة أن تقاوم عادة من العادات الراسخة ، ولا أن تغلب عليها . وقصارى القول : إن ضعف الإرادة يتولد من نقص في عناصرها المقومة ، أو من خلل في تركيبها .

(1) Durkheim, Education morale, 165

٤ - امراض الإرادة - أما أمراض الإرادة فقد أوجعها (دوبو) في كتابه أمراض الإرادة الى ثلاثة أنواع :

أ - فقدان الاندفاع - إن هذا المرض الأول يشوهد من فقدان قوة التحريك ، لأن التزمات قد تضعف حتى تزول معها قوة الاندفاع ويتوقف الميل إلى الفعل وينشأ عن هذه الأسباب كلها حالة يسميها العلماء (Aboulie) أي فقدان الإرادة . ومن علاماتها أن المريض يرغب في الفعل ، ولكنه لا يستطيع إلى ذلك سبيلا . وقد يبقى وحده مستلقيا على فراشه أو على كرسيه زمنا طويلا من غير أن يقوم بفعل من الأعمال .

ب - قوط الاندفاع . والحالة الثانية هي حالة الاندفاع الشديد الذي لا يقاوم ، أو حالة الفكرة الثابتة التي لا يمكن طردها من الذهن ، كالاندفاع إلى ارتكاب الجسوبات والانتحار ، وجنون السرقة (Kleptomanie) . قال الدكتور (بيير جانيه) :

« اجتمعت الى خمس أمهات يوم ألقىت محاضرة عن هذا الموضوع في مستشفى (سالبيرير) ، فكانت كل واحدة منهن أقول لي وهي باكية إن شيئا أقوى منها كان يدفعها الى طعن أولادها الصغار بموسى حادة » (Pierre Janet, Les névroses 19) . وقال (دونوغيه) في كتابه الرواية الروسية (١) : قد تستولي هذه الطيور على أدمغتنا كالكلبيوس ولكنها لا تنساب الى فعل . أما في الأدمغة الروسية فإنها تنقلب الى الفعل الموافق من غير مقاومة . قال (تواسنوي) : إذا علمت أن الفكرة قد يتوقف عن مراعاة اندفاع الإرادة ، أدركت حالة ذلك الطفل الذي أضرم النار في بيت أبيه وهو يتنعم من غير تردد ولا خوف ، مع أنه أياه

(1) E. M. de Vogué, Roman russe, 290

وأما وإخوانه وجميع الذين يحبهم كانوا نائمين فيه ، وانضحت لك أيضاً حالة ذلك القروي الذي نظر الى حد القأس المستون فأمسك به وضرب به أباه وهو نائم ، ثم نظر الى الدم الجاري تحت المقعد نظرة الفضولي البليد .

ج - عالم الوساوس - كثيراً ما نحل الإرادة انحلالاً تاماً ، فيتولد من ذلك حالة يسميها العلماء حالة التشويش أو فقدان التوازن أو القوضى (ريبو ، ص ١١٩) ، وهي شبيهة بالحالة التي كان العلماء يسمونها في الماضي بالفكر المخبول . فمن علامات هذه الحالة أن المريض تنتقل فيها بصورة عجيبة من السرور الى الحزن ، ومن الضحك الى البكاء ، وقد تكون رحيمة فتصبح قاسية ، وقلماً تستطيم كبح جراح نفسه أو السيطرة على حركاتها ، أو مقاومة الدوافع المتعارضة (Huchard, Cité par Ribot 116 - 118) . فحالتها شبيهة إذن بحالة الطفل . وقد يؤدي هذا التشويش في توازن النزعات الى فتاة الإرادة كما في حالة الوجد (Extase) أو السير في النوم .

يفتح عما تقدم أنت أمراض الإرادة ملازمة بصورة عامة لضعف التركيب الذهني وهي علامة من علامات الانحطاط النفسي (Psychasthénie) وكثيراً ما تكون مصحوبة بفقدان وخليفة الواقع (Fonction du réel) . قال ريبو : « إن هؤلاء المرضى يتصورون الشيء ويريدونه بنفسهم من داخل وفقاً لمقتضيات العقل ، وقد يشعرون برغبة فيه ، ولكنهم لا يستطيعون أن يقوموا به بالفعل » . وكثيراً ما ينصف فقدان الإرادة بصفة خاصة كفقدان الإرادة المسلكية (Aboulie professionnelle) ، فيكبر المريض مهتة ويحتقرها ، ويصيبه ما أصاب تلك الفتاة التي غيرت مهنتها خمس عشرة مرة ، وانتدبت لثلاثين وخليفة في مدة تسع سنوات . ثم إن هذه الأمراض

مصحوبة على الأكثر بضباع الحس الاجتماعي ، فإذا حكلف المريض القيام ببعض الأعمال أمام الناس عجزت عن تنفيذها - وخدمته الإرادة بأجأون على الأغلب إلى تقويمهم ويدخلون إلى ذواتهم ويعيشون حياة داخلية محضة .

٤ - تربية الإرادة

لا نسمي الحال في مثل هذا الكتاب للكلام عن تربية الإرادة بأسباب ، فلنقتصر إذن على ذكر بعض القنبيات المقبسة من التحليل السابق .

ملاحظة عامة . - إن الإرادة تنمو بالممارسة والتدريب كسائر الوظائف النفسية ، وكما نرى الإنسان نفسه على الجهد الإرادي أكتسبه هذا التمرين عادات نافعة . والمرء لا يولد قوي الإرادة ، كما أنه لا يولد كامل العقل . فيجب عليه إذن أن يبرهن نفسه في كل وقت وأن يتعلم انتخاب الأمور ونزجيجها . وكثيراً ما يكون ضعف الإرادة أو فقدانها ناشئاً عن عدم الممارسة وفلة التمرين . فقد يتعلم الإنسان امتلاك نفسه تحت تأثير الأسباب الخارجية ، وقد يعجز عن ذلك لمرضه وتعبه وشيخوخته وكسله ولكن تربية الإرادة لا تنفعي إلا بانتهاء الحياة .

صحة الجسد . - لقد بدأنا في تحليلتنا السابق أن الإرادة أساساً عضوياً ونقول الآن إن الإرادة القوية ، في الجسم السليم ، وإن صحة الجسم هي الأصل في قدرة الإنسان على امتلاك نفسه ، فتربية الإرادة تقتضي إذن الأخذ بالقواعد الصحية الموافقة كالفنائه والراحة ، ونستلزم أيضاً تمريناً رياضياً صالحاً ، وقد قيل بحق : إن التمرينات الرياضية هي المدرسة

الابتدائية التربوية الارادة . وإن الجهد العضلي هو الصورة الأولى للجهد الارادي .

الانتفاع بالحركات اللاارادية . — إن تربية الارادة تستلزم أيضاً الانتفاع بالحركات اللاارادية الواضحة ، حتى لقد بين العلماء أن اكتساب العادات الصالحة يسهل تربية الارادة . وينبغي أن تكون هذه الحركات اللاارادية متصفة بشيء من المرونة لا قاسية صلبة ، لانها إذا أصبحت آلية محضة حلت دون تقدم الارادة . فالآلية هي إذن شرط في تربية الارادة ولكنها اذا استحكمت أدت الى نهديتها وفنائها .

روح النظام . — ومن شرائط تربية الارادة محبة النظام والميل الى التعاون والعمل المشترك ، فيجب على الطفل أن يتعلم الطاعة قبل كل شيء ، لان ذلك يعلمه أولاً قهر النفس والتغلب عليها . ومن تعلم الطاعة عرف كيف ينظم أعماله ، ويدبر نفسه ، وكيف يسوس غيره من أبناء جنسه . وللأسرة والمدرسة أثر عميق في خلق هذه الروح في نفوس الاطفال ، وكما تمت مدارك الطفل قويا شعوره بضرورة الخضوع للنظام ، فيتبع النظام عن إرادة ورعي ، لا عن قسر وقسوة وفهر . وإرادة النظام إنما هي فائضة على روح المثبت الشخصي والشعور بالتعاون الاجتماعي .

تثقيف الذهن . — ثم إن الارادة ملازمة للعقل ، فلا نشعر بإرادة الطفل إلا اذا تعلم التفكير والانتباه . وقد بين العلماء أضرار الطيش والذهول ونشئت الافكار في تربية الارادة ، وقالوا : لا تكون الارادة قوية إلا اذا كان تصور هدف الفعل واضحاً بيننا . قال (ويليم جيمس) : « إن الرجل القوي الارادة يصيح بسمعه من غير تردد الى صوت العقل حتى ولو كان اندؤه ضعيفاً ، ويصغي من غير خوف الى الفكرة المنبثقة بالموت

فيستقبلها استقبالاً حسناً ، ويحتفي بها ، ويصدقها ، ويحارب في سبيلها جيش
التصورات المعارضة التي تريد أن تخرجها من الشعور . وهكذا لتغلب
الفكرة المنافسة على غيرها من الفكر ، فتستعين بجهد الانتباه والحزم ،
وتتجمع حولها أصدفائها وحلفاءها ، وتغير سينة النهاية جريان الشعور .
وإذا تغير الشعور تغير الفعل ، لأن الفكرة الجديدة تولد جميع نتائجها
الحركية عندما تصبح صيغة الموقف ، فالصعوبة كل الصعوبة هي إذن
في إقائنها في النفس وإقرارها فيها . لذلك ينبغي أنت بمقاوم الانتباه
جريان الأفكار الطبيعي ، وأن يصبر على دعم الفكرة الجديدة التي يريد
إنجاحها ، حتى تصبح هي ذاتها قادرة على دعم نفسها بنفسها . إن هذا
الجهد الذي يقوم به الانتباه هو العامل المقوم للارادة . والله كان الانتباه
لحمة الارادة فالتفكير سداها ، حتى لقد قال ديكارت أيضاً إن قوة
الارادة قائمة على شدة وضوح الفكر .

تشقيف العاطفة . - ثم إن الارادة ملازمة أيضاً للعواطف ، فلا
تكفي الفكرة وحدها لتنفيذ الفعل ، بل ينبغي أن يضاف اليها شرط
هام جداً ، ألا وهو تشقيف العواطف السامية التي تدفع المرء الى انشل
العليا الانسانية . لا يستطيع الانسان أن يتجاوز جلائل الامور إلا بقوة
الحاسة وشدة العاطفة ، فينبغي له إذن أن يتعلم كيف ينهيج ومتى يتحكم ،
لأن الحاسة والهيجان هما شرطان أساسيان في تربية الارادة .

١ - المصادر

- 1 — Bain, Les émotions et la volonté
- 2 — Blondel, in Traité de Dumas, II 333, 425
- 3 — Durkheim, L'éducation morale.
- 4 — Höffding, Psychologie 407 — 434
- 5 — James, Précis
- 6 — Janet, L'automatisme psychologique -
La médecine psychologique
- 7 — Lapie, Logique de la volonté
- 8 — Paulhan, La volonté
- 9 — Payot, L'éducation de la volonté
- 10 — Piéron, Psychologie expérimentale
- 11 — Ribot, les maladies de la volonté
- 12 — Spencer, Principes de psychologie.

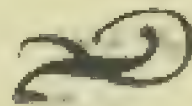
٢ - التمارين الشفاهية

- ١ - قايـس بين الإرادة والتمزعة والرغبة والغريزة والعادة
- ٢ - الإرادة والعقل
- ٣ - تربية الإرادة
- ٤ - أمراض الإرادة
- ٥ - قايـس بين الإرادة والانتباه

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - ما هو الفعل الإرادي (بكالوريا كان ١٩٢٤ - البكالوريا السورية حزيران ١٩٣١)
- ٢ - ما هو العنصر المقوم للفعل الإرادي (بكالوريا رين ١٩٢٧ - طولوز ١٩٢٨)

- ٣ - وظيفة الارادة في الانتباه (البكالوريا السورية حزيران ١٩٣٣)
- ٤ - إذا صحت فكرة ديكارت بأن الحكم يقف على الارادة ؟
هل نستنتج من هذا أننا مسؤولون عن أفعالنا ؟ (البكالوريا السورية
حزيران ١٩٣٤)
- ٥ - ان للارادة كما للفكر صيرورة والعبقريه يعجز دونها كل تنبؤ
(البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٧)
- ٦ - أثر الارادة في الحكم والاعتقاد (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٧)
- ٧ - فائس بين الهوى والارادة (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٩)
- ٨ - هل يمكننا القول إن التقرير الارادي هو نتيجة لتنازع الميل ؟



الفصل الرابع

الحرية

١ - تعريف الحرية وشروطها

إن مسألة الحرية هي من المسائل الفلسفية العويصة التي تعارضت فيها دلائل الفلاسفة وسجع العلماء ، والسبب في ذلك أن الحرية صفة فريدة في ذاتها تقتضي الاختراع والإيجاد ، هذا فضلاً عن أن القول بها قد يكون مخالفاً لمسلات العلم .

٢ - مفهوم الحرية - الحرية التي جعلناها موضوع بحثنا في هذا الكتاب هي حرية الإرادة أو الحرية النفسية . وهي تختلف عن الحرية الطبيعية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية ، والحرية الأخلاقية ، وحرية الكمال .

١ - الحرية الطبيعية - الحرية الطبيعية هي القدرة على تنفيذ مقاصد الإرادة بدون عائق خارجي ، وهي محدودة غير مطلقة ، فالمرضى والمأجوز والمسجون لا يتمتعون بحريتهم الطبيعية ، أما الصحيح فبأكل ويشرب ويمشي ويعمل ، ويستطيع أن يحرك أعضائه ما شاء . إن حركات السمك في البحر والظير في الهواء هي بهذا المعنى حركات حرة .

٢ - الحرية المدنية - الحرية المدنية هي حق تمتع الإنسان داخل حدود القانون ببعض الحقوق الملازمة للطبيعة البشرية كحرية القول والعمل والاجتماع والتملك والبيع والشراء وحق التعليم وانتخاب المهنة

والزواج وحق التنازل عن الملك بالماوضة والهبة والوصية وغير ذلك .
 وهذه الحرية هي حق طبيعي ، إلا أنها مقيدة بحقوق الآخرين من أبناء
 جنسنا . ان (روبنسون) في جزيرته كان يتمتع بحرية مدنية مطلقة هذا
 اذا فرضنا حياته الاجتماعية ، فالحرية المدنية هي إذت خارجية كالحرية
 الطبيعية ، واذا قيل ان حرية الفكر والاعتقاد ليست خارجية ، قلنا
 ان هذه الحرية تدل على حق إظهار الافكار والشعائر الدينية ، وهذا
 الحق تابع لشرائط خارجية مبينة في القوانين والأنظمة الموضوعة للمصلحة
 العامة . والانسان يخسر حريته الطبيعية بالاستعباد كما يخسر حريته
 المدنية بالاستبداد .

٣ - - الحرية السياسية . - أما الحرية السياسية فهي حق الاشتراك
 مع الحكومة في الأعمال العامة كحق الانتخاب ، وحق المراقبة على
 أعمال السلطة المدنية . ولا وجود لها في أمة إلا اذا كان يحق لجميع
 الأفراد أن يشتركوا بأنفسهم أو بواسطة ممثلهم - في وضع القوانين
 وتطبيقها . ان الدول الاستبدادية تحرم الافراد من هذا الحق ، وكثيراً
 ما يكون الاستبداد مصحوباً بالظلم ، ولا تزول الحرية السياسية حتى تزول
 معها الحرية المدنية .

٤ - - الحرية الأخلاقية . - وأما الحرية الأخلاقية فهي استقلال
 إرادة الانسان عن الضغط الادبي خارجي كان أو داخلياً . فإذا كانت
 الضغط خارجي كانت تابعاً لتأثير العادات والآراء والاعوام والأزواء
 وغيرها من الاهواء الاجتماعية التي تقيد شخصيتنا . وإذا كان داخلياً كان
 ناشئاً عن تأثير الاهواء والغرائز والعادات الفردية . فتتأثر هذه البواعث
 في شخصية المرء وتمنعه من الاتجاه الى الغايات السامية . فالحرية الأخلاقية

نقتضي إذن أن يكون الفعل صادراً عن تفكير وتأمل وعلم ، وهي
تجريد الشخصية من رتبة الغرائز والاهواء ، وتجعل العقل تابعاً للفعل نفسه
لا لفهمه .

• - حرية الكمال . - وهناك مفهوم للحرية قريب من هذا المعنى
أطلق عليه الفلاسفة اسم حرية الكمال (*Liberté de perfection*) .
إن قول أوغست في كتاب (*سينا*) : أنا سيد نفسي وسيد العالم . يدل
على أنه قد حرر نفسه من كل بغضاء ورغبة انتقام . فهذه الحرية مخصصة
إذن بالحكام الذين حرروا أنفسهم من الجهل وارتقوا بالعلم الى درجة
الكمال . قال ليبنتز : « كلما كان سلوكنا أكثر مطابقة لاحكام العقل ،
كانت حريتنا أوسع ، وكلما كان خضوعنا لاهوائنا أقوى كانت عبوديتنا
أعظم . وفي الحق إن اتباعنا لاحكام العقل يجعل سلوكنا أكثر اتفاقاً
مع طبيعتنا البشرية ، أما اتباعنا للاهواء فيجعلنا خاضعين للاشياء
الخارجية . » ثم إن حرية الكمال ليست مخالفة للتقييد ، بل هي مقيدة
بالعقل والخير ، فهي إذن مثل أعلى يجب التطلع اليه . قال ليبنتز :
« إن الله وحده كامل الحرية ، أما النفوس المخلوقة فلا حرية لها إلا
من حيث هي قادرة على التخلص من الاهواء » (*Leibniz, Nouveaux*
(*Essais, II Ch. XXI*) ، ولكن هل يمكننا أن نحقق هذا المثال الاعلى ، وهل
في وسعنا أن نعيش دائماً عيشة الاخيار ، وأن نتجنب الشر بحسن استعمال
قوة الاختيار ، ذلك ما نريد . عاجلته عند الكلام عن حرية الارادة .

• ٦ - حرية الارادة وحرية الاختيار . - إن حرية الكمال لا تكون
ممكنة إلا إذا كان في وسع الانسان أن يتقيد بفكرة الخير . أما حرية
الاختيار فتجريد الارادة من كل قيد . وقد قال الفلاسفة بهذه الحرية
لتعليل ما في التقرير الارادي من المذاكرة والتردد ، حتى لقد زعم

بعضهم أنت الإرادة المطلقة الاختيار ، وأنها لا تقرر شيئاً تحت تأثير الظروف الخارجية ، بل هي حرة مستقلة أقول الأمر كن فيكون . قال بوسويه : « كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني الى «فعل لم أجده فيها شيئاً غير حربي » (Bossuet, Traité du libre arbitre Ch. II) فالإرادة هي إذن سبب أول وأبدى . مطلق لا تلزم في تقريرها قاعدة ولا شرطاً . وهي مجردة عن كل قيد ، لأنها لا تقضي أن يكون الفعل مستقلاً عن الشرائط الخارجية فحسب ، بل تقضي أن يكون مستقلاً أيضاً عن العوامل والبراهات الداخلية أي عن التصورات والعواطف ، وهذا يدل على أن فكرة الحرية ملازمة لفكرة عدم التمين (Indétermination) ، وفكرة الجواز (Contingence) أي أنها تحمل إمكان وقوع الفعل أو عدم وقوعه على السواء ، وهذا المعنى مخالف للمعنى التقيد الطبيعي (Déterminisme) . قال بوسويه : « إن حرية الاختيار هي القدرة على فعل الشيء أو عدم فعله » (١) ، وقد عرفوها بقولهم أيضاً هي القدرة على انتخاب أحد المقدورين . أنت هذا المعنى الأخير يسوقنا أيضاً الى حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence) التي ذكرناها في الفصل السابق . وقد أشار إليها (بوسويه) بقوله : لا توجد حرية عدم المبالاة الا حيث تتساوى الاسباب المتعارضة . فالحرية بهذا المعنى هي إذن القدرة على التفريق من غير مرجح .

وقد أدى القول ان للحرية مظاهر مختلفة ، الا أن الحرية التي تريد البحث فيها هنا هي حرية الإرادة . ويمكننا أن نعرفها بقولنا هي القدرة على الانتخاب أحد الممكنات من غير أن يكون التمييز بنتيجة هذا الانتخاب

(1) Bossuet, Connaissance de Dieu, I — 18

مكننا . فهل هذا الامر حقيقة أم وهم ؟ هل نحن قادرون على خلق
أفعالنا ؟ أم مسخرون لقوى خارجية تقدرنا من حيث لا ندري ؟
ب . - شرائط الحرية . - لا معنى لحرية الإرادة إلا إذا استوفى
الفعل الشرائط الآتية :

١ - المجواز . - الشرط الأول هو جواز الفعل أو عدم ضروريته ،
ومعنى ذلك أنه يجب أن تكون الأمور جائزة الحدوث (Contingentes)
لا أن تكون مقيدة بما قبلها ، ولا أن يكون المستقبلي تابعاً للحاضر ،
بل يجب أن يكون هناك عدة ممكنات لا ترجيح لأحدها على الآخر .
أما إذا كان الأمر على عكس ذلك ، أي إذا كان كل حادث مقيداً
بما قبله ، كان محالاً أن يفسر الانسان بإرادته أسراً من الأمور ، أو
أن يكون مبدعاً لحال من الأحوال أو سبب من الأسباب أو أن يؤثر في
جريان الاحوال النفسية أو في نظم الحوادث الخارجية .

٢ - وجود البواعث والعوامل . - وينبغي أن يضاف الى هذا
الشرط الأول شرط ثان ، ألا وهو استثناء الإرادة في تقريره الى أسباب
تساعد على ترجيح أحد المقدورين . إن عدم التقدير يعزب من الاسباب
ليس من الحرية في شيء . تصور كأنك لا تستدعيه دافع ولا يدفعه دافع
ولا تقيد به قوة من القوى . إن كأنك هذا شأنه لا يبالي بأمر من الأمور .
ولا يتجه الى جهة دون أخرى ، فهو إذن محروم من الحرية المجردة عن
الاسباب . فالحرية تستلزم إذن أن يكون الفعل ينبثق على أسباب مرجحة وهذه
الاسباب قد تكون عقلية وقد تكون قلبية ، إلا أن الإرادة في كلا
الحالين لا بد من أن تستعمل على التقيد لاستنادها الى العقل الحسابية .
٣ - العفوية . - والحرية تقتضي أيضاً انصاف العمل بالعفوية ،
ونعني بذلك قدرة النفس على انتقاء الأمور بفلسفتها وتأمليها الميول والأفكار
وتبنيها بها الترجيح أحدها على الآخر .

١ صفات الفعل المأمور - ينتج عما تقدم أنت الفعل الحر ليس مستقلاً عن الأسباب ولا هو أمر عسدي (Arbitraire) لا قاعدة ولا مرجع له ، بل هو مبني على معرفة الأسباب المبررة - وهو يفيض أيضاً عن نفوس ، ويدل دلالة حقيقية على دخالته ، نعم إنه قد يتبع الظروف الخارجية ، ولكنه لولا فاعليتنا لما حدث أبداً - وكذا كان إدراكنا لعلاقة سحيقة بالو كذا أتم ، كانت اعتقادنا بحريتنا أقوى . وأحسن مديح يسدي الى الله على أمانه الصالحة هو أن يقال له : الشيء لا يستغرب من معدنه ، وإن ما فعله قد جاء مطابقاً لما كان ينتظر منه .

٢ - الحرية والتقييد

ينضح لك من التحليل السابق أن البحث في مسألة الحرية يجب أن يتناول ناحيتين : الناحية النفسية والناحية السكوتية . وقد أدرك الفلاسفة هذا الأمر ، فبحثوا في الحرية أولاً من حيث هي ظاهرة من ظواهر الشعور ، وبحثوا فيها ثانياً من حيث هي حادثة بخلافه للتقييد الطبيعي . وفي الحق أن الشعور يثبت الحرية ، فالشعور الفردي يشهد لها والضمير يقرضها ويجعلها موضوعة من موضوعات الواجب . أما العلم فيثبت التقييد ويستند إليه في أوائله ، ثم يؤيده بأدلة قاطنة .

أ - الشعور يثبت الحرية

إننا نشعر في التقرير الإرادي أننا أحرار . فالحرية هي إذن كما قال (برغسون) احد ملوك الشعور ، ولكن الإنسان لا يشعر بها شعوراً مبرراً فحسب ، بل يدركها ويعتقد بها ، فمن الضروري إذن تعليل هذا الاعتقاد .

يمكننا إيضاح هذا الاعتقاد بشهادة الشعور الفردي وأحكام الضمير وشهادة الشعور الاجتماعي .

١ - شهادة الشعور الفردي

قال بوسويه : « كل منا يعنى لصوت قلبه » ويشير نفسه ، ويشعر أنه حر الإرادة بقدر ما يشعر أنه مدرك وعافل » . فالشعور بالحرية هو إذن أمر تجريبي محض ، وفي وسم كل إنسان أن يدرك ذلك بنفسه . قل ديكارت : « إن الحرية تدرك بدون برهان » (Descartes , Principes de la philosophie 1- art. 39) . وقال بوسويه أيضاً : « إن الإنسان الصحيح العقل لا يحتاج الى البرهان على حرية اختياره لأنه يشعر بها في داخله » (Connaissance de Dieu, ch. 1, XVIII) وهو يشعر بها قبل الفعل أو أثناء الفعل أو بعده .

أ - أننا نشعر بالحرية قبل الفعل . - أننا نشعر بالحرية قبل الفعل لما لنا من حرية النظر في الأسباب ، فقد تزن المصلحة التي تعود علينا من الفعل ، وقد نمتنع عنه بميزان العقل والفروي . وكثيراً ما تدرك أنت سيطرة الاسباب ليست مطلقة ، فتعدد المذاكرة كثيراً أو قليلاً الى أن تضع لنا الاسباب ، وتصبح نزعتنا خاضعة لميزان العقل .

ب - ونشعر بالحرية أثناء الفعل . - ن شعورنا بالحرية أثناء الفعل هو شعور قوي ، لأن العقل يدرك حركة الفعل من داخل فيطلع على عاقبة الإرادة في تصور الغاية ، ويدرك أثر الحرية في المذاكرة والتقرير . ففي المذاكرة نشعر أن التأمل يوجه الانتباه الى الاسباب المعقولة ، ويوجهها حول الغاية المقصودة من غير أن يكون مقيداً كل التقيد بالعوامل القوية ، وفي التقرير نشعر أننا أحرار في اتباع تلك الاسباب أو الامتناع عنها ، كأن هناك ادراكاً مباشراً لتفاعلية النفس المنظمة . فأنت تشعر مثلاً أنك فاعل بقدر ما تشعر أنك عاقل ، وتدرك في الحالة الاولى أنك حر ، كما تدرك في الحالة الثانية أنك مفكر .

ج - ونشعر بالحرية بعد الفعل . - وكذلك إذا تم الفعل شعرنا بالمسؤولية الناشئة عنه ، ولولا اعتقادنا أننا أحرار لما شعرنا بالمسؤولية ولا بارتياح الضمير أو تبكيته بعد الإحسان أو الإساءة . ونحن نشعر بالحرية لأننا نعلم أن مباشرة الفعل أو إقامته أو الانصراف عنه ، كل ذلك متعلق بنا . وكثيراً ما نفخر بأفعالنا أو نفبرها أو نندمها بدون استئذان ، ونندم على ما فات ، والندم على شيء الأفعال إنما هو ندم على سوء الاختيار .

د - حرية عدم المبالاة والشعور . - وقد زعم بعض الفلاسفة أن الشعور بالحرية يجعل الإنسان عديم شعوره بعدم تقيد بعض أفعاله بسبب من الأسباب . قالوا : إن التجربة الداخلية تكشف له عن حرية عدم المبالاة ، إذ تتساوى الأسباب المتعارضة ويشعر المرء بتوازنها وعدم ميلها إلى جهة دون أخرى . فما قاله (بوسويه) : « اني أشعر عندما أرفع يدي أنني قادر على وقفها عن الحركة أو تحريكها ، وإذا حركتها أمكنتني أن أميل بها ذات اليمين أو ذات الشمال بنفس السهولة ، لأن الطبيعة قد نظمت أعضاء الحركة في الإنسان لتنظيم لا يترك مجالاً للشعور بزيادة ألم أو لذة عند القيام بفعل من الأفعال ^(١) » . وما قاله (ريد) : « أما أنا فأراني أقوم كل يوم بعدد كبير من الأفعال الذاتية من غير أن أشعر معها بأي سبب يقيدني » ^(٢) . إذا أراد رجل أن يدفع قطعة واحدة من النقود ، وكان عنده مائتا قطعة متساوية فصلاح كلها للهدف المقصود ، فإنه ينتخب واحدة منها من غير أن يكون هناك سبب مرجح لإحداها على الأخرى . كذلك حمار (بوريدان) إذا كان بعده عن سطل الماء سارياً لبعده عن عتبة الجبان ، وكان شموه بالخوف مساوياً

(1) Bossuet, Traité du Libre arbitre, ch. II

(2) Th. Reid, Oeuvres, trad. Jouffroy, tome VI, 214-215

لا حساسه بالمعطش ، فلو انني اصابها حرقاً حتى لقد يهلك وهو متردد ،
فلا بد اذن من الاتجاه الى أحد الطرفين ، الشعور عند ذلك بالخربة .
الثقل . نحن لا ننكر الشعور بحرية الاختيار ، ولكننا نقيد
ذلك بالتفويضات الآتية :

١ - يجب التفريق أولاً بين الشعور بحرية الاختيار والخربة الاخلاقية .
ان الامثلة التي جاء بها (بوسويه) و (ريد) لا تدل على الشعور بالخربة
الحقيقية . ولو كانت حرية الاختيار مقصورة على ذلك لما كان لها معنى
ثم ان ملاحظات (بوسويه) و (ديكرت) او (ريد) لا تنطبق الا على
شهادة الشعور ، قبل هذه الشهادة حادثة ، أم هي كاذبة لا يقين فيها .

٢ - ان شعورنا بالخربة قبل الفعل فاما هو ذكرى أفعالنا الماضية .
زعم فلاسفة العقيد انه لا يمكن الوثوق بشهادة الشعور ، لان الانسان
لا يستطيع أن يشعر قبل الفعل فلو انه على انتخاب أحد الطرفين
وترجيح أحدهما على الآخر . قال (استوارت ميل) : « انت الشعور
يطاعني على ما أعمل الآن أو ما أشعر به ، لا على ما أستطيع فعله في
المستقبل ، لان الشعور ليس نبياً ، انما نشعر الآن بما هو كائن
لا بما هو آت أو ما كنت ، ولا تعلم أننا قادرون على فعل أمر من
الأمور الا بعد فعله أو فعل أمر آخر مساو له أو شبيه به ، ولو لم
يتقد لنا أن نفعل ما علمنا أننا قادرون على الفعل » (١) شعورنا
بقدرتنا فاما هو ، كما قال هيوم ، ذكرى أفعالنا السابقة .

وقد رد (القرد فويه) على (استوارت ميل) بقوله : انت شعورنا
بقدرتنا على الفعل لا يدل على التنبؤ بالأمر قبل وقوعه ، بل يدل على
شعورنا في داخلنا بحالة تسبح لنا أن نقول ان الأمر جاز أو ممتنع . لقد

(1) Stuart Mill, Examen de la philosophie de Hamilton, XXVI.

أصحاب (استوارت مور) بقوله إن شعورنا هذا هو نتيجة لتجاربنا السابقة .
فلو لم أعلم السباحة سبق اناضى لما شعرت الآن بقدرتي على السباحة .
والشعور بالحرية إنما هو شعور بالإمكان . وإمكاننا إذا تعقنا في التعامل
تبين لنا أن الوجدان يطأنا على ما نشعر به الآن أو فعله . ويطلبنا
أيضاً على ما نستطيع تقريره أو فعله في المستقبل . إن المذاكرة
تستلزم الحكم بإمكان الفعل . والحكم بالإمكان إنما هو شعور بالإمكان .
نعم قد يكون هذا الشعور كاذباً . ولكن عدم انطوائه على الواقع لا
يشي بوجوده من حيث هو حالة نفسية حقيقية . فلماضي بطلني إذ
كيف أستطيع أن أستخدم قدرتي . ويحدد لي لطف استمالي . إلا
أنه لا يكفي الفوضيخ وجود هذه القدرة في .

وقصارى القول إن فلاسفة التقييد يريدون أن يرجعوا (الانا) الى
مجموعة بسيطة من الحوادث ويجعلوا الشعور شاهداً عليها بقدرتها من
خارج . أي من غير أن يكون له فيها أثر . والخلف عن ذلك يعود
لأن الشعور ليس ساكناً لا يتغير . بل هو فاعلية دائمة . تصل
الماضي بالحاضر . والحاضر بالمستقبل . فلا تنحصر حياة النفس في هي
عليه الآن بالفعل . بل تنبض الى ما بعد الحاضر . وتنسبط الى ما وراء
الواقع . فلا غرو إذ كان شعورنا قدرتها محكمات . وهذا الشعور بالقدر
الما هو من الوجهة النفسية شعور بالنزعات أي شعور بالفاعلية والسببية .
نعم إن فلاسفة التقييد يريدون أن يجعلوا نفس قوة تفعل بعض الأثر
بالأمور من غير أن يكون لها فيها أثر . وإمكاننا إذا رجعنا الى نفوسنا
أدركنا أن الفاعلية والسببية هما من سمات الشعور المباشرة . لقد فهم
(استوارت مور) أن هذه السببية هي حادث لا شئ له . ونحن نرى
على عكس ذلك أنها عامة . إن كل الشئ يشعر بالسببية النفسية كما يشعر
أنه يفكر وأنه موجود . ويشعر بأننه كما قال ديكارت من داخل .

وقلنا شعر الانسان بانيته ولم يشعر بفاعليته وارادته الحرة ، فالشعور بالحرية ملازم اذن للشعور بالشخصية ، وهو شعور عام تجده عند الاختيار كما تجده عند الاشرار .

٣ - ان الشعور بالحرية بعد الفعل ليس حقيقياً . - ثم ان فلاسفة التقيد زعموا أيضاً أن الشعور بالحرية بعد الفعل ، إنما هو وهم لا حقيقة له ، والدليل على ذلك أن الاطلاع على الحرية في هذه الحالة لا يتم الا بالذاكرة لا بالشعور المباشر ، فلا يمكنني أن أحكم بانصاف بعض أمالي الماضية بالحرية الا اذا رجعت الى الماضي واسترجعت ما جرى معي في تلك اللحظة ، وعدت الى ما كنت عليه ، وهذا محال ، فيبقى اذن واسطة واحدة للاطلاع ، وهي الذاكرة . وقلنا اعتمد الانسان على هذه الواسطة وسلم من الوقوع في الخطأ .

٤ - وقد يخدعنا الشعور أيضاً في شهادة الحاضر . - ولو اقتصر فلاسفة التقيد على إنكار الشعور بالحرية بعد الفعل أو قبله قلنا بصدق شهادة الشعور في الحاضر إلا أنهم زعموا أنها كاذبة في الحاضر كما هي كاذبة في الماضي والمستقبل . انما لا ندري ، أثناء الفعل ، هل نعمل بحرية أم نخضع لعوامل وبواعث خفية . ما أن أكثر النزعات الغامضة والعوامل الخفية التي تؤثر علينا ونستجاذبنا من غير أن نشعر بها ، وما أن أكثر الافعال التي ترجعها الى حرية الاختيار وهي في الواقع ناشئة عن أسباب خفية مستقلة عن ارادتنا . ان النائم نوماً مغنطيسياً يتلقى أسراً من الاوامر فيتعده ، ويخال أنه حر ، مع أنه آلة صماء مسخرة لارادة المقوم . وقد يحسب السكران نفسه حراً عند تلفظه ببعض الالهاظ أو قيامه ببعض الافعال الا أنه عندما يعود الى رشده يكذب ما قال أولاً ويشكر ما فعل ، فكأنه دواراً يدفعها الهواء أو ابرة مغنطيسية يجذبها المغنطيس أو دوامة يقذفها المحيط في جهة الدوران ، فلو كانت الدوامة والابرة والدوامة شاعرة بحركتها لزمت

أنها حرة . إن وهم الحرية شبيه بثوم حركة الشمس حول الأرض ، فيثوم المرء أنه حر كما يثوم أن الشمس متحركة والأرض ثابتة . وعلى ذلك فالشعور خداع ، يكذب علينا في النوم ، كما يخدعنا في اليقظة ، ويخدعنا في المرض كما يضلنا في الصحة ، ولكن كيف يتولد هذا الوهم . لماذا يظن الإنسان نفسه حراً وهو مقيد ؟ لقد أجاب (مابينوزا) عن ذلك بقوله : إن هذا الوهم يتولد من الجهل بالأسباب . إننا نجعل الأسباب الخارجية والعوامل الداخلية ، فنسب الفعل إلى أنفسنا ، ونخال أننا موجودون له ، ولو تأملناه لأوجعناه إلى أسبابه الحقيقية . فكما ترجع الحوادث التي نجعل أسبابها إلى المصادفة ، كذلك ترجع الأفعال التي نجعل أسبابها الخارجية والداخلية إلى الحرية .

٥ - الرد على فلاسفة التقيد . - إن مذهب التقيد لا يوضح لنا هذا الوهم . نعم إن الحوادث التي يستند إليها فلاسفة التقيد صحيحة . وما من عاقل ينكر اليوم أثر اللاشعور في أفعال الإنسان وإراداته . إلا أن هذا التأثير لا يكفي لتعليل توهم الحرية . فهل يشعر السكران في سكره والتائم في نومه بشيء من الحرية إذا لم يسبق لها شعور بذلك وهما في الحالة الطبيعية . إنه لمن الصعب أن يتصور العقل وجود وهم الحرية عند كثر أعماله وحركاته مقيدة بعضها ببعض كتنفيذ حركات الرفاص أو الأبرة المغنطيسية ، كما أنه من الصعب أن يتصور العقل حدوث أوهام البصر عند الأكمة ، أو أوهام السمع عند الأسم . فلا يمكنك إذن أن تقول الحرية إلا إذا سبق لك أن اتصفت بها مرة واحدة على الأقل . ولو كان قول (مابينوزا) صحيحاً - أي لو كان توهم الحرية ناشئاً عن الجهل بالأسباب الفاعلة لكأن الأفعال المنعكسة والأفعال

الفردية التي لا نشعر بأسبابها أكثر أفعالنا انصافاً بالحرية ، إلا أن التجربة تثبت لنا عكس ذلك ، وتبين لنا أن شعورنا بالحرية تابع لعلمنا بالأسباب ، فكما كان علمنا بالأسباب الفاعلة أتم ، كان شعورنا بالحرية أقوى .

٦ - - لو لا الحرية لما شعورنا بأفعالنا ولا بأنيتنا . - - وأضيف إلى ما تقدم أن فرضية التقيد المطلق لا تتعارض مع شعورنا بحريتنا فحسب ؛ بل تتعارض أيضاً مع شعورنا بأفعالنا وأنيتنا . لو كانت أفعالنا مستقلة عن ذواتنا ، وكانت شخصياتنا لا تؤثر فيها ، لما اختلفت هذه الأفعال عن الأحوال الآلية المحضة . فلماذا أفسد الأفعال الأولى إلى نفسي وأنكر الثانية ، واعتقد أنني غير مسؤول عنها . ذلك لأن الأفعال الأولى متصلة بشخصيتي . أما الثانية فتابعة للأسباب الخارجية التي ليس لإرادتي فيها أثر . ثم لو كانت شخصيتنا معزولة للأسباب الخارجية ، وكانت آتية قصيراً من آونة الدهر ، أو نوراً مبرمج الزوال ، تابعاً لآلية الحوادث لما اختلفت بالشعور الفردي ، ولما انفصلت عن الطبيعة وتميزت بكيان مستقل ، ولما أمكنها أن تخرج عن قيودها وتعارضها بفعلها وشعورها وانفكيرها ، وثبتت بذلك (أنية) مستقلة عنها . فيتضح لنا من ذلك إذن أن الشعور بالفعل والشعور بالآنا لا يتفقان مع فرضية التقيد المطلق بل يستلزمان الانصاف بالحرية .

٧ - الحرية هي أحد سمات الشعور المباشرة : نظرية هنري برغسون . - - وما زاد في قوة هذه الملاحظات السابقة أنها أوالت على طريقة (هنري برغسون) المعروفة بطريقة الحدس . فقد بين هذا الفيلسوف أن الحدس الداخلي لا يكشف لنا عن مساواة الضدين في الامكان ، ولا عن أمر الإرادة المطلق في قولها لشيء كن فيكون ولا عن قوة إبداع الإرادة كما وصفها فلاسفة حرية الاختيار ، بل يدلنا على أن هناك

سببية من نوع خاص يمكننا ان نسميها بالسببية النفسية (*Causalité psychologique*) . قال (هنري برغسون) : ان السببية النفسية ليست مشابهة للسببية الطبيعية ، لان السببية الطبيعية انما تقوم على امكان تركيب الكل بنفس العناصر . اما السببية النفسية فلا تتضمن شيئاً من ذلك . وتطبق السببية الطبيعية على عالم النفس هو من أكبر الاخطاء التي وقع فيها فلاسفة التقيد . ان فلسفة التقيد تقسم الفعل الارادي المنصل الى عناصر متفرقة ، وتجعل النفس مؤلفة من احوال مختلفة خاضعة لقوانين الميكانيك ، وتزعم ان هذه الاحوال انما تعود هي بنفسها الى ساحة الشعور من غير ان تتغير ، وان نفس العلة تحدث نفس المفعول . وهذه الآراء مخالفة لحقيقة الحياة النفسية التي شبهناها بنهر دائم الجريان ، او غيوم دائمة الحركة ، او لحن موسيقي متسجم الاصوات ، إلا ان مذهب التقيد لم يخل بهذه الصفات فأرجع النفس الى أجزاء فردية مستقلة وزعم ان هذه الاجزاء يؤثر بعضها في بعض ، وفقاً لقوانين الميكانيك ، وترتبط ارتباطاً آلياً عملاً بالعام التداخي .

لنشعر إذن من هذه الفلسفة النفسية الجامدة ولنصور الحياة النفسية تصوراً صادقاً يجمع بين اتصال الاحوال النفسية ، وتغيرها وتمازجها ، انما اذا فعلنا ذلك ادركنا ان كل حالة نفسية مفردة تتضمن النفس كلها ، وان الجزء فيها يشتمل على الكل . انظر الى حالة نفسية بسيطة كحالة المطف أو الحب أو البغضاء . ان فلسفة التقيد ترجع هذه الاحوال الى قوى خارجية مختلفة التركيب والتأثير . أما فلسفة الزمان ، أي فلسفة هنري برغسون ، فتجعل كل حالة من هذه الاحوال البسيطة مرآة صافية ترسم عليها كل احوال النفس فتخرج بها ونكتسي بذلك لونا

جديداً غير الذي كان لها وعلى ذلك فإذا ولدت حالة نفسية ما ، كالعطف
أو الرغبة ، فعلاً من الانفعال كان هذا الفعل ناشئاً عن النفس كلها ،
ولا عن تلك الحالة النفسية المفردة وحدها فالفعل الحرانما هو فعل صادر
عن النفس كلها ، والحرية انما هي « نسبة النفس المشخصة الى الفعل
الصادر عنها » (Essai - 167) . ومعنى ذلك ان الفعل الحر لا يتولد من
عامل نفسي مفرد ، بل ينشأ عن اشتراك النفس كلها ، ونسبة الماريد الى
أفعاله كنسبة الفنان الى آثاره ، فتجد في كل أثر من آثاره طابعاً
خاصاً يدل على شخصيته . قال (هنري برغسون) « نحن لا نتصرف
بالحرية الا عندما تصدر افعالنا عن شخصيتنا كلها ، أي عندما تدل
أفعالنا على شخصيتنا ، ويكون بينها وبين شخصيتنا مشابهة يصعب تعريفها
كشابهة الآثار الفنية للفنان نفسه » (Essai 132) . فالحرية هي اذن
حادثة واقعية ، ولا يوجد في الحوادث الواقعية ما هو أوضح منها ،
(Essai - 169) ، لا بل هي احد مسلمات الشعور التي ندركها
بالحدس مباشرة .

المناقشة . — ان الفضل الاول يرجع الى (هنري برغسون) في بحث
مسألة الحرية على ضوء المسلمات النفسية . فقد ادرك هذا الفيلسوف ان
اثبات الحرية انما يكون بتأمل الحياة الداخلية ، لا بدراسة العالم المادي
وان معنى الحرية يختلف عن معنى عدم التعيين ، لان الحرية هي امر إيجابي
لا بل هي كما قال ديكارت قوة تقيد حقيقية وموجبة ، اما عدم التعيين
فهو امر سلبي ، لا بل هو امر اعدادي .

ثم ان نقد هنري برغسون لمذهب التقيد لا يهدم الا التقيد الميكانيكي
الذي قال به التجريبيون . ولكنه لا يضحف مفهوم التقيد العام ولا
يقارض مع فكرة التقيد النفسي الواسع .

أضف الى ذلك ان القسم الانشائي من هذه النظرية يسوقنا الى شبهات غامضة لا سبيل الى حلها . نعم ان الحرية تقتضي اشتراك الشخصية كلها في تقرير الفعل ، ولكن الشخصية التي جعلها (هنري برغسون) ميزان الحرية ليست الشخصية العاقلة ، بل الشخصية العميقة ، شخصية الاحلام والاشعور والغريزة . وعلى ذلك فان حدمس الحرية لا يقل غموضاً عن هذه المسلمات النفسية التي يستند اليها . وكثيراً ما صرح (هنري برغسون) نفسه بان هذا الحدمس لا يعرف وأن المقايضة بين فلسفة التقييد وفلسفة الحرية تجعل كفة الميزان راجحة في جهة الفلسفة الاولى ، حتى لقد قال ان الحرية التي يشكك عنها هي أقرب الى حرية الاختيار منها الى الحرية الاخلاقية . وقال أيضاً : هناك أحوال تدل على اننا نقرر بعض الامور بدون سبب ، ولكن فقدان الاسباب هو في بعض الاحيان احسن سبب . (Essai 130) . وهذا القول يجهلنا على الظن بان (هنري برغسون) يبحث عن الحرية حيث لا توجد الحرية ، أي يبحث عنها في ناحية الاحلام والغرائز والحركات اللاارادية ، لا في الناحية النفسية العالية . فما قاله (بلو) : لو كانت الحرية أمراً نفسياً شخصياً ، لوجب ان توجد صورتها الكاملة في الحياة النفسية العالية ، لا في الحياة النفسية العميقة ، حياة الحركات اللاارادية ، والدوافع العمياء ، والاحلام الخفية . لان وحدتنا الحقيقية ليست في الينابيع المتفرقة التي تنبجس من اعماق النفس وتنفذي الشعور ، بل هي في ملتقى هذه الينابيع واجتماعها . فلا توجد الحرية اذني الا حيث يوجد التأمل ولا تنشق عن اكتمالها الا حيث يسيطر العقل . أما حياة النزعات الخفية والغرائز الدفينة فهي منافية للحرية .

٢ - شهادة الضمير

والمرء لا يطلع على حقيقته بالشعور النفسي فحسب ، بل يدركها أيضاً بواسطة
الضمير ، لأن الضمير هو الحاكم الذي يميز الخير من الشر ، ويهدي
المرء سواء السبيل ، ويوحى اليه بالواجب والمسؤولية . وكل من هذين
الامرين الاخيرين يتضمن معنى الحرية .

١ - الحرية شرط من شرائط الواجب . - لأن الواجب ، على
عكس الضرورة ، يقتضي ان يكون المرء قادراً . وقد قيل ان التكليف
إنما يكون على قدر الاستطاعة ، فإذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله ،
كان التكليف من باب ما لا يطاق ، وإذا كلف الانسان ما لا يطاق لم
يكن فرق بينه وبين الجأذ ، لأن الجأذ ليس له استطاعة ، وكذلك
الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ، ولهذا صار الفلاسفة الى ان
الاستطاعة شرط من شروط الواجب . ولا استطاعة للمرء الا إذا كان
حرّاً أي قادراً على الفعل او عدم الفعل .

٢ - الحرية شرط من شرائط المسؤولية . - لأن المسؤولية تقتضي
ان يكون الفاعل حرّاً ، اذ كيف يعقل ان يسأل عن افعال هو مجبور
عليها باضطراب الطبيعة . ان عقوبة المظطر شبيهة بعقوبة الحجر على السقوط ،
أو المعدة على الغضم . فلو كانت افعالنا ناتجة عن أسباب آلية خارجية
لما مثلنا عنها ، ولكان انصافها بالخير او بالشر على حد سواء .

ينتج مما تقدم ان الحرية شرط ضروري في الواجب والمسؤولية معاً
لذلك جعلها (كانت) أساس الحياة الاخلاقية . فما قاله : الواجب يتضمن
الاستطاعة . والحرية ليست أمراً تجريبياً بل هي موضوعة من موضوعات
العقل العملي ولا وجود لها في عالم الحوادث . لأن هذا العالم لا يدل

على تنفيذ الحركات الطبيعية فحسب ، بل يدل ايضاً على تقيد الحركات
الارادية ، اما عالم الشيء بذاته فيشتمل على الحرية كما يشتمل على الاختيار .
والحرية خارجة عن العالم المحسوس غير مقيدة بالزمان والمكان . ولو كنا
نبحث الآن في علم ما بعد الطبيعة افندنا هذه النظرية ، وبيدنا وجوه الضعف
فيها الا ان (كنت) نفسه قد جعل الحرية موضوعاً من موضوعات العقل
المعملي . والبحث النفسي لا يحيط بذلك كله ، فلتقتصر اذن على نقد شهادة
الضمير من الوجهة النفسية ولذا ذكر رد فلاسفة التقيد عليها .

رد فلاسفة التقيد . . يقول فلاسفة التقيد : ان الحياة الاخلاقية
لا تستلزم الحرية :

فالتقيد الطبيعي عندهم لا يبطل معنى الواجب ولا ينافي فكرة الخير
والانسان يحقق المثل الاعلى عن طريق العقل . ويمكنه لذلك ان يفعل
الخير مثلاً أعلى وان يطلب من الانسان اتباعه بدافع المنفعة ، فنقول له
مثلاً يجب أن تفعل الخير ، لا لأنك حر ، بل لان الخير ينفعك
او يسعدك ، او لانه موافق لطبيعتك العاقلة ، فاذا قبل الانسان هذا
المثل الاعلى ، وجعله فوق غيره من الامور ، رغب فيه وشعر بوجوب
فعله لمقولته والمنفعة .

والتقيد الطبيعي لا يبطل فكرتي المسؤولية والجزاء ، بل بقلب المسؤولية
من اخلاقية داخلية الى اجتماعية ، لان الانسان لا يعيش منفرداً ، بل
تحييط به العلاقات الاجتماعية من كل جانب ، فاذا خالف بفعله المنفعة العامة
عدّ مسؤولاً ، واذا قام بعمل نافع شجع عليه . وكل فعل نافع هو فعل
حسن ، وكل فعل ضار هو فعل سي . - فالمسؤولية تابعة للتعاون الاجتماعي
والجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بها المجتمع عن نفسه . ولكن هذا
التأويل الذي جاء به فلاسفة التقيد لا يبطل معنى الحرية فحسب ، بل يشوه
معنى الواجب والمسؤولية معاً ، ويجعل الخير مبنياً على المنفعة لا على

الحربة - فهم قد احتيدوا بالواجب مفهومًا آخر معادلاً له ولكنه مختلف عنه ، واستعاضوا عن قواعد الاخلاق باصول صناعية نظرية مستمدة من التجربة والعقل والمنفعة ، وجعلوا المسؤولية تابعة لروابط التعاون الاجتماعي الخارجي فإبطلوا بذلك صفتها الحقيقية ، ونحن لا نذكر ان الجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بها المجتمع عن نفسه ، ولكننا نعتقد في الوقت نفسه ان الجزاء يجب أن يكون عادلاً ، أي يجب أن يكون متناسباً مع درجة المسؤولية الاخلاقية ، وكيف يرضى الضمير ان يعاقب شخص ليس له فيما أتاه حيلة . ان هذا لعمري من باب التكليف الذي لا يطاق فاذا أردنا ان يتصف العقاب بالعدل فمن الضروري ان نقول بالاستطاعة والحربة - ونو قلنا ان الانسان مجبور على أفعاله مسير لا مخير ، لا كان للخير والشر ولا للشواب والعقاب معنى .

٢ - شهادة الشعور الاجتماعي

ومن الأدلة التي جاء بها الفلاسفة لاثبات حربة الانسان وضع الشرائع وتقرير الانظمة الاجتماعية - فالحياء الاجتماعية تستلزم الحربة الاخلاقية لان المقود والوعود والعهود تقتضي ان يكون الانسان مخيراً في افعاله لا مسيراً . ومنها تأثير الرجال العظماء في تسيير دفة التاريخ ، وتوجيهه اوقائع وتعيين مصير الشعوب . ومنها العدل الاجتماعي وما يلزم عنه من العقوبات ، كل ذلك يقتضي أن يكون الانسان حراً مسؤولاً عن افعاله .

المناقشة - ولكن هذه الامثلة قد تصلح لاثبات التقيد كما تصلح لاثبات الحربة . اذ لا معنى للمقود الا اذا تقيد اصحابها بها . ولا معنى للوعود والعهود الا اذا عقدنا النية على تنفيذها ، فهي تدل اذن على تقيد

الإنسان بالعوامل والبيئة التي اختارها ، وكذلك تأثير الرجال النظام في تسيير وقائع التاريخ ، فهو لا يدل على أنهم أحرار يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون ، بل يدل أيضاً على أن تأثيرهم مقيد بطبيعة العمران وحالة المجتمع ، وأن إرادتهم إنما هي نتيجة للتطور الاجتماعي ، واحتداد الشعوب لقبول إصلاحهم .

ب - العلم يقتضي التقيد

إذا كان الشعور دليلاً على الحرية ، فالعلم لا يدل إلا على التقيد الطبيعي .

افرق بين التقيد الطبيعي ومذهب الجبرية . — والتقيد الطبيعي الذي يستلزمه العلم يختلف عن الجبر ، لأن الجبرية يقولون : إن الإنسان مجبور على أفعاله ومجهور ، لأنه إذا فرض أن الإنسان موجود لا أفعاله وخالف لما ، وجب أن يكون منها أفعال لا تجري على مشيئة الله ولا اختياره ، فيكون هنالك خالق غير الله . قالوا : والإنسان لا يقدّر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخاف الله الأفعال فيه على حسب ما تخاف في سائر الجادات ، وناسب إليه الأفعال كما ناسب إلى الجادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجري الماء ، وتحرك الحجر ، وظلمت الشمس وغمرت ، وازدهرت الأرض وأنبثت . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر والشكايف جبر .

وليس مذهب الجبر هذا مذهباً حديثاً ، بل هو مذهب قديم قال به اليونان والرومان كما قالت به بعض الفرق الإسلامية كالجهمية^(١) وهو

(١) الجهمية هم أصحاب جهم بن حنوف ، وقد قالوا بالجبرية اغلاصة ، المال

مذهب الكسل والراحة والاستسلام ، لأنه يجرد الانسان من كل فعل وكسب وتأثير ، ويؤمن أن الحوادث تجري على ترتيب منضود ونظام محدود ، وليس للانسان فيه أثر ، لأن كل شيء عندهم إنما هو مكتوب في لوح محفوظ .

وبديهي أن هذا المذهب يختلف عن مذهب التقيد الطبيعي ، لأن هذا المذهب الأخير إنما هو مذهب علمي يقول بارتباط الافعال بالاسباب الطبيعية من غير أن يرجعها الى قضاء وقدر أو الى حلول أو غير ذلك من الاسباب الكونية أو الإلهية . والبيحت الآن به التقيد الطبيعي الذي يقتضيه العلم .

التقيد الطبيعي هو موضوع علمية متقدمة على التجربة . - إن غاية العلم هي معرفة الاسباب ، ومعرفة الاسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الشيء في المستقبل أو لا وجوده . ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بالاسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما .

١ - ولكن العلم لا يستطيع الوصول الى هذه الغاية إلا اذا ربط الحوادث الجارية في الزمان أو المكان بروابط عامة ثابتة ، بحيث يستطيع العقل أن يستند اليها ويتنبأ بما يمكن وقوعه من الامور في وقت من الاوقات . والحرية لا تتفق مع هذا التقيد ، لأن وجودها يمنع الاسباب من توليد النتائج ، فالعلم يبطل الحرية اذن حفظ الترتيب الاسباب وحصراً على نظم الحوادث .

٢ - أضف الى ذلك أن العلم إنما هو محيط بالماضي والحاضر ، ولا يحيط بالمستقبل إلا على قدر معرفته بالقوانين الطبيعية ، أسية على قدر ارتباط المستقبل بالحاضر ، فهو يبطل اذنت كل علة غائية ، أما الحرية

فستتزم الأخذ بالاسباب الغائية ، لانها تقتضي أن يكون المستقبل أو
 لصور الغاية الممكنة تأثير في الاسباب الحاضرة ، وهذا مخالف للعلم .
 ينتج من ذلك أن العلم مبني على موضوعه التقيد ، أي أنه يسلم ،
 قبل التجربة ، بأن الحوادث الطبيعية خاضعة لنظام ثابت ، وهذا التقيد
 تجده في علم الفلك والفيزياء والكيمياء ، كما تجده في علم الحياة وعلم
 الاجتماع ، وعلم النفس . وانبعث الآن في ضرورة فرضية التقيد لهذه
 العلوم المختلفة .

١ - التقيد الطبيعي في علم الفلك والكيمياء والفيزياء . - إن
 القوانين التي كشف عنها علم الفلك والفيزياء والكيمياء تدل على أن
 الحوادث التي نبحث فيها هذه العلوم خاضعة لمبدأ التقيد الطبيعي . فالعلم
 يكشف أولاً عن ارتباط العلل بالملولات ، ثم يقبض هذه الروابط بمقاييسه
 ويعبر عنها بمعادلة رياضية أو تابع رياضي .

٢ - الفلكي مهندس سماوي يستند الى مبدأ الجاذبية العامة في
 تحديد حركات الكواكب السيارة وأقلامها ، ويرتبط بالحوادث قبل
 وقوعها ، وإذا صادف في طريقه حادثة متناقضة بحيث لا يمكنه ربطها
 ربطاً ضرورياً بإحدى شرائط الوجود المتيقنة كذبتها أو وضع لها شرطاً
 جديداً كما فعل (لوفريه) في كشفه كوكب نبتون ، فقد شاهد هذا
 الفلكي انحرافاً في مدار الكوكب (أورانوس) لا يمكن تمليله بإحدى
 شرائط الوجود المعلومة ، فعزا ذلك الى سبب آخر ، وهو وجود الكوكب
 نبتون الذي لم يكن معروفاً من قبل . وهكذا فالخفايق التي كشف عنها
 علماء الفلك هي ثمرة من ثمرات الدراسة الكمية والعددية ، وهي تدل
 على تقيد حركات الكواكب بنظام طبيعي ثابت .

ب - وعلم الفيزياء والكيمياء يدلان أيضاً على تقيد الحوادث
 وخضوعها لنظام ثابت ، فقد كشف العلماء في هذه الناحية أيضاً عن

قوانين طبيعية تصلح للتنبؤ . قالوا : قد تؤولف القوى الفاعلة جملاً مغلقة ،
وقد تؤولف جملاً موصفة ، إلا أن التنبؤ لا يخطئ فيها أبداً ، حتى
كان العالم بأسره جملة واحدة لا يضيف فيها شيء ولا يخلق شيء ، بل
ينبذل كل شيء فيه من حال إلى آخر وفقاً لقوانين التعادل الميكانيكي .
فلو اطلعنا على جميع القوى الفاعلة ، وعرفنا شدتها واتجاهها ونقاط امتدادها
وأدركنا الأسباب المادية على الإحلاق عرفنا ما يوجد فيها وما يعدم
في وقت من الاوقات ، وحصلنا على مفاتيح الغيب ، وأحطنا علماً بالحاضر
والماضي والمستقبل .

ج . - التنبؤ الطبي في علوم الحياة . - لم يكن لعلوم الحياة قبل الأخذ
بمبدأ التنبؤ الطبيعي صفة وضعية حقيقية ، فلما اعترفت بهذا المبدأ أخذ
العلماء يرجعون أكثر حوادث الحياة إلى حوادث فيزيائية أو كيميائية ،
وإن كانوا حتى الآن لم ينجحوا في هذه العلوم كما نجحوا في علوم
الفيزياء والكيمياء ، فقد نجحوا على الأقل في دراسة مطابقة الاعضاء
لوظائف وتعايل أشكالها وصورها وإرجاعها إلى شرائط خارجية ثابتة ،
وما زالوا يبحثون عن أصل الحياة واختلاف صورها على مذهب التطور
حتى أصبحنا الآن نعتقد أنه لا غنى لهذه العلوم عن مبدأ التنبؤ الطبيعي .
د . - التنبؤ في التاريخ وعلم الاجتماع والاخلاق . - وقد ظلت
العلوم المعنوية - أي العلوم التي تبحث في الامور الوجدانية - في منزل
عن التنبؤ الطبيعي حتى أيامنا هذه إذ أخذ بعض العلماء يسلكون فيها
نفس الطريق الذي سلكوه في العلوم المادية ، فزعموا أن الحياة الاجتماعية
خاضعة للتنبؤ الطبيعي كغيرها من الظواهر ، وإن الخير والشر هما نتيجة
طبيعية للحزاج والأفليم ، وإن الارض تثبت الفضيلة والردية كما تثبت
السكر والزاج . نعم إن بعض المؤرخين يعتقد أن لظواهر تأثيراً في تسيير
دفة التاريخ وتوجيه الوقائع ، ولكن بعضهم الآخر يعتقد أيضاً أن

الوقائع هي نتيجة ضرورية الاسباب الطبيعية والاقتصادية ، وأن العلماء أنفسهم فرع من هذه الاسباب ، وأن الوقائع تبلغ ما تبلغه ولو لم يؤثر فيها أحد ، ويسمى مذهبهم هذا بالمادية التاريخية . وكذلك لا يزال بعض علماء الاجتماع يعتقدون أن الحياة الاجتماعية خاضعة لارادة المشترعين وحرية الافراد ، إلا أن بعضهم الآخر يستعين في دراساته بعلم الاحصاء والتاريخ وبذلك طريق المقابلة والمقايضة ، ويستنتج من ذلك أن الحوادث الاجتماعية خاضعة للتقيد الطبيعي . ولما كانت الامور الاخلاقية اجتماعية بالذات زعم فلاسفة التقيد أنها مقيدة أيضاً كالحوادث الاجتماعية .
 يفتج من ذلك كله أن جميع مظاهر الحياة البشرية مقيدة وهي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الظواهر الطبيعية .

• • • التقيد النفسي . - ان نجاح العلماء في تطبيق فكرة التقيد الطبيعي على الحوادث المادية دفعهم أيضاً الى تطبيقها على أحوال النفس ، فزعموا أن الاحوال النفسية مقيدة بالعوامل العضوية والحوادث الخارجية ، وأن أفعالنا تجري على نظام محدود وفقاً لهذه الاسباب ، وأن الاحوال النفسية مقيدة أيضاً بعضها ببعض ، وأنها خاضعة لقوانين حقيقية كقانون تداعي الافكار وغيره ، وقد أثبتوا زعمهم هذا بتحليل الفعل الارادي وبإمكان التنبؤ بالافعال قبل حدوثها .

فتحليل الفعل الارادي يبين لنا أن الفعل مسبوق بالمذاكرة ، وأن العامل القوي في هذه المذاكرة يتغلب على العامل الضعيف ، وأن الانسان أشبه شيء بوزن تحركه العوامل والبواعث ، فاعتواز الميزان هو المذاكرة والاوزان الموضوعية في الكفتين هي البواعث والعوامل ، والتقدير هو ميل إحدى الكفتين الى الجهة الوزنة . وإمكان التنبؤ بالافعال قبل حدوثها يدل أيضاً على تقيد الاحوال النفسية . لان معرفتنا بصفات المرء وأخلاقه تجعلنا نتنبأ بما سيقوم به من الافعال في الظروف المختلفة . فما

قاله (استوارت ميل) : « لو اطلعنا على العوامل الموجودة في الذهن في وقت من الاوقات ، وأحطنا علماً بسجية المرء واستعداداته الخاضعة ، وعرفنا شخصيته وأدركنا جميع الاسباب المؤثرة فيها ، لتنبأنا بأفعاله للقبلة وسلوكه في وقت من الاوقات كما نتنبأ بمصادفة فيزيائية » .

ثم ان فلاسفة التقيد زعموا - كما بينا سابقاً - أن شهادة الشعور كاذبة ، فالشعور لا يطعننا على الحرية قبل الفعل ولا مع الفعل ولا بعد الفعل ، لانه كما قال (استوارت ميل) ليس نبياً ، فذهن نشعر الآن بما في نفوسنا من الرغائب المتعارضة ، ونطلع على ارتباط الصور والافكار وندرك كيف يتغلب القوي منها على الضعيف ، ولكننا لا ندرك أننا قادرون على فعل من الافعال الا بعد وقوعه ، واذا قبل انبثاق الاسف لووقع فعل من الافعال انما هو دليل على أن المرء كان قادراً على القيام بفعل غيره ، قلنا ان هذا خطأ فاضح ، لان وجود الاسف لا يدل الا على تغير الشروط والظروف ، فقد كنا نجعل نتائج الفعل قبل القيام به فلما أدركنا نتائج أسفنا لحدوثه ، ولو كنا عالمين بنتائجه لقررنا أمراً آخر ، ولكن هذا الامر مقيداً أيضاً .

وأخيراً فإن فلاسفة التقيد يشيرون لنا أن اعتقاد الحرية انما هو دليل على التقيد الطبيعي ، لاننا لا نقول بالحرية الا عندما نجعل أسباب أفعالنا فتتخيل لها سبباً تخلصنا من الوقوع في عدم التقيد ، ونقول انفسنا صادرة عن الانا أو عن حرية الاختيار ، فالجهل بالاسباب الحقيقية يجعلنا نقول بصدر بعض أفعالنا عن الحرية ، والتعليل بالحرية انما هو تطبيق لمبدأ السببية .

ينتج من كل ما تقدم أن العالم قد أدخل فرضية التقيد الطبيعي في كل ظاهرة من ظواهر الكون ، فجعل أفعال الانسان مقيدة كغيرها من الامور . ولنا نريد الآن أن نعود الى الرد على تأويل فلاسفة التقيد

وتحليلهم للفعل الإرادي ، فقد كفانا (هنري برغسون) مؤونة الرد عليهم
ولكننا نقول : ان الاختلاف بين الشعور والعلم نام ، فالشعور يثبت
الحرية ، والعلم يثبت التقيد ، وأصحاب مذهب الحرية يحملون على العلم
حملة شعواء ، ويثبتون لنا أن التقيد الطبيعي ليس مطلقا ، وان قوانين
العلم نسبية أو اصطلاحية ، وانها لا تطلعنا على حقيقة الوجود . وأصحاب
مذهب التقيد يطلون شهادة الشعور ، ويقولون انها وهم أو معرفة ابتدائية ،
وادراك مؤقت ناقص ، وانها لا تقاس باليقين العلمي والمعرفة الوضعية
الثابتة .

فهل يجب الوقوف عند هذا الحد من تعارض الأدلة ؟ أم يمكن
التوفيق بين العلم والشعور وبين التقيد والحرية ؟

٣ - هل يمكن التوفيق بين الحرية والتقيد ؟

ان فلاسفة العصر لا يرددون أن يضحوا بمسلمات الشعور والوجدان
في سبيل العلم ، ولا يجنون أن يضحوا بالعالم في سبيل الاخلاق .
والذي يقرهم من الحق في ذلك ، ويدنيههم من اليقين أن الحقيقة لا
تجزأ ، فإما أن تكون شهادة الشعور صادقة ، وإما أن تكون براهين
العالم وحدها صحيحة . فإذا كانت شهادة الشعور صادقة ، وجب التوفيق
بينها وبين العلم ، وإذا كان العلم وحده صحيحا ، وجب تكذيب شهادة
الشعور ، إذ لا عقل أن يبنى القول بالحرية على ضرورتها للاختلاف
فحسب فلو كانت الحرية ضرورية للاخلاق ومخالفة للعلم لما نرددنا لحظة
في الاعتراض عنها .

ولعل السبب في هذا التباين الظاهر بين العلم والشعور يرجع الى
زعم الفلاسفة أن الفعل الحر هو ابداع من لا شيء ، وأن الانسان
خالق لانسانه ، وأن الحرية هي علة أولى . فهم قد جعلوا التقيد أسرا

طبيعياً قد أحاطت به الضرورة . وقالوا : إن العلة تولد المفعول ، والمثقف
بفتح المتأخر بضرورة ميكانيكية ، فعرفوا الحرية بمخالفتها للنقيض ،
وعرفوا النقيض بمباينته للحرية ، حتى أصبح التوفيق بينهما محالاً . ولو تعمقنا
في درس النقيض الذي يقتضيه العلم والحرية التي يستلزمها الشعور ،
لأدركنا أن الفلاسفة قد ركبوا في كل منهما مركباً صعباً ، وإن تحليلنا
جديداً لمفهوم النقيض والحرية قد يسهل علينا مشقة التوفيق بينهما .

١ - هل توجد الحرية مع النقيض في عالم المحوادث . - أراد بعض

الفلاسفة أن يجمعوا بين الحرية المطلقة والنقيض الطبيعي ، فقالوا : إن
عالم المحوادث - أي عالم الزمان والمكان - قد أحاط بالحرية كما أحاط
بالنقيض . والذي حملهم على ذلك أنهم علموا أن الإنسان يساق بالطبيعة إلى
الآلية والضرورة ، وبالعقل إلى الحرية والاختيار .

٢ - الآلية والحرية . - فما قاله (ديكارت) : إن النفس

تدبر البدن كما يسوس الفارس فرسه ، وجوهر النفس هو الفكر ، أما
جوهر الجسم فهو الحركة ، ولا تقتضي هذه الحركة أن يكون هناك
قوة متجهة إلى جهة معينة ، إذ لا تأثير للجهة ما دامت كمية الحركة
في الكون ثابتة ، فقد تختلف جهة الحركة ولا يؤثر ذلك في كميتهما .
وقد تزيد كميتهما وتقص من غير أن تختلف جهتهما . فإذا كانت سرعة
المتحرك ثابتة أمكن تغيير جهة الحركة من غير أن يؤدي ذلك إلى تغيير
كميتها . وعلى ذلك فالنفس لا تستطيع أن تغير كمية الحركة إلا أنها
تستطيع أن تغير جهتها ، فهي تؤثر في الغدة الصنوبرية ، وتغير جهة
الأرواح الحيوانية وتبدل طريقها من غير أن تبدل من كمية الحركة .

وقد رد (لينز) على هذا الرأي فقال : إن كل حركة تقتضي قوة
وإن تغيير جهة الحركة لا يتم إلا بإضافة قوة جديدة إلى القوى السابقة

(راجع نظرية المتوازي الأضلاع في تركيب القوى) ، وإذا صح ذلك سقطت محاولة (ديكرت) في التوفيق بين الآلية والحرية ، لأن النفس لا تستطيع إذ ذاك أن تغير جهة الحركة إلا إذا خلقت قوة مادية جديدة ، وهذا يخالف مبدأ بقاء الحركة في الكون وثبوت كينيتها . ونحن لا نقهر حتى الآن كيف يؤثر الفكر في المادة ، ولا كيف تغير النفس جهة الحركة ، فما من شيء يضيع في الوجود ، وما من شيء يختل . وإذا صح ذلك تعذر أن تكون النفس مهددة لجهة جديدة لا علاقة لها بما قبلها من القوى ، ووجب القول أن فعلها هذا يرجع إلى أمر إلهي .

ب - القوة المطلقة . - وقد قال بعضهم إن الحرية هي أشبه شيء بالقوة المطلقة (Pouvoir décrochant) ، وهي القوة اللازمة لتحريك جملة مؤلفة من عدة أجزاء ، فقد اتجهتم الأجزاء والتركيب القوى الفاعلة ، ويقولون من تجمعها توازن ، إلا أن هذا التوازن قد يتبدل بإضافة قوة جديدة إلى تلك الجملة ، كما يتبدل توازن الفئيلة فتنتلق ثم انفجر ، وكما يسقط الجسم المعلق بالخيط فينولد من سقوطه قوة عظيمة . فكما أراد الإنسان أن يؤثر في الطبيعة ويستخدمها لأغراضه جمع قواها الفاعلة ورتب شرائطها وجعلها متوازنة ، ثم أضاف إليها قوة جزئية جديدة تبدل من توازنها .

(١) - والفرق بين القوة المطلقة والقوة المنطلقة قد يترأى إلى غير نهاية ، فتكون نسبة القوة المطلقة إلى القوى المنطلقة كنسبة الشرارة الصغيرة إلى انفجار متودع البارود .

لذلك زعم (سكرتان - Secrétan) أن القوة المطلقة قد تنافس في بعض الشروط إلى غير نهاية حتى لا يبقى منها شيء ، وتبقى مع ذلك

مصحوبة بنفس النتائج . فلا غرو إذت إذا حركت الإرادة الجسد ،
وكان عملها هذا غير تابع لسبب خارجي ، لأنها تكون إذ ذاك كالقوة
المطلقة المدومة ، ويكون تأثيرها غير مخالف لجدي الآلية . لقد ظن
(سكرتان) أن هذا الاستدلال الرياضي كاف للجزم بين الحرية
والنفيد ، ولكننا إذا تعمقنا في التفكير تبين لنا أن هذه الأدلة
الرياضية لا تنطبق على المسائل التجريبية لأن فكرة القوة المدومة هي
فكرة مثاقضة . فلا بد إذن من أن يكون لها مقدار . ولا يمكن
خلق هذا المقدار في المذهب الآلي إلا بعبارة إلمية .

(٢) - لذلك زعم (دلوب) للتخلص من هذه الشبهة أن الإرادة لا
تتلقى شيئاً وأن عملها مقصور على انتخاب الوقت الذي لنطلق فيه القوى
الفاعلة من غير أن تضيق إليها شيئاً جديداً ، ولكن هذا القول لا يقطع
مطابق الاستنباط ، لأن تأخير وقت الانطلاق أو تقديمه يحتاج إلى تبديل
العامل الميكانيكي للقوى الفاعلة ، أي يحتاج إلى خلق قوة جديدة ، وهذا
مخالف أيضاً للمذهب الآلي .

ج - الحرية ومراكز عدم التعمين . - وقد زعم بعضهم أيضاً أن
في الطبيعة مجموعات من القوى تستلزم أن تولد بعملها عدة حركات
ممكنة لا ترجيح لأحدها على الأخرى . ويسمون هذه المجموعات :
بمراكز عدم التعمين . فما قاله (بوسينسك - Boussinesq) : يوجد في
الرياضيات معادلات جبرية مؤلفة من مساوات واحدة ومتعلقة في الوقت
نفسه على حلول مختلفة . فلماذا لا يوجد في الكون مراكز تحقق هذه
المعادلات الجبرية فنلتقي فيها القوى الفاعلة ، ويتردد من تلاقيها حركات
مختلفة متساوية في الإمكان ، ولكن هل يوجد في الكون مراكز
لعدم التعمين .

(١) - لم يتردد (بوتود) في قبول ذلك . فقد انقضى في كتابه

جواز قوانين الطبيعة « Contingence des lois de la nature » معنى
 الضرورة ، ومعنى العلم ، وأثبت بصورة نظرية إمكان مراکز عدم التبعين .
 قال : إن الضرورة التي تشتمل عليها الطبيعة هي ضرورة نسبية . وفي
 كل أنقى من الوجود عنصر جديد لا ينشج بالضرورة عن الأنقى الأدنى
 الذي قبله . فالموجود أغنى من الممكن المحض ، إلا أنه جائز وليس لقانون
 الكائنات - أي لقانون السببية - أية ضرورة مطلقة أو تحاليلية ، لأن
 الملول ليس داخلاً في العلة بل يشتمل على عنصر جديد لا وجود له
 فيها . ولولا ذلك لما كان بين الملول والعلة فرق . وكما ارتقيت من أنقى
 أدنى إلى أنقى أعلى في مراتب الوجود صادت هذا العنصر الجديد الجائز
 ففي الاجناس العالية عناصر لا وجود لها في الموجود المحض ، وفي المادة
 المتحركة شيء لا وجود له في الاجناس ، وفي الحياة شيء لا وجود
 له في المادة ، وفي النفس شيء لا وجود له في الحياة . وفي هذه
 الدرجة الأخيرة من مراتب الوجود تظهر جائزة الإرادة ، لأن شيء
 التقرير شيئاً لا تشتمل عليه المذاكرة . فالبواعث والعوامل ليست إذن
 علة الفعل والحربة هي أعلى الصور الدالة على جواز قوانين الطبيعة .

(٢) - وقد درس هنري برغسون علاقة الدماغ بالفكر ، فبين أن
 الدماغ البشري هو أحد مراکز عدم التبعين هذه ، لأنه متصل بعدد
 كبير من الاعصاب الحسية ويصدر عنه عدد كبير من الاعصاب المحركة ،
 فإذا انتقل السيال العصبي من الاعصاب الحسية إلى الاعصاب المحركة ،
 وسلك في انتقاله طريقاً مخططاً من قبل ولد فعلاً متكاملاً لا تصور فيه
 وإذا وجد السيال العصبي أمامه عدة طرق ممكنة ، وكانت هذه الطرق
 غير مخططة من قبل كان انتقاله هذا مصحوباً بشعور . فيظهر إذن أن
 في الدماغ مراکز لعدم التبعين ، وأنت وظيفة الشعور هي دفع السيال
 العصبي إلى انتخاب أحد الخطوط الممكنة . ومع ذلك فلا يمكننا قبول

هذه النتائج إلا إذا ضربنا بمذهب الآلية السكونية عرض الحائط وقبلنا بأن كل حادث جائز ، وإذا لم تقبل هذه النتائج فعدنا في الآلية المحضة ووجدنا أن التقيد الطبيعي لا يتفق مع الحرية .

٢ - مذهب (كنت) : إن عالم الحوادث هو عالم الضرورة والتقيد أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحرية والاختيار .

لما عجز العلماء عن الجمع بين الحرية والتقيد في العالم المحسوس أخرج (كنت) الحرية من عالم الحوادث وأرجعها إلى عالم الشيء بذاته . وعالم الحوادث عنده هو عالم الظواهر أو عالم التجارب كما تبدو لنا من وراء مقولات العقل . أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحقيقة ، قال إن عالم الحوادث هو عالم الضرورة والتقيد ، لأن العقل لا يدرك الحوادث إلا داخل الزمان والمكان فلا يصبح الحادث معقولا له إلا إذا ربطه بفكرة من الحوادث المتقدمة عليه في الزمان أو الموجودة معه في المكان . ولا يشذ عن قانون السببية في عالم الحوادث شيء أبداً . بل كل أمر خاضع له حتى الافعال الإرادية ، فهي مقيدة كغيرها من الأفعال . قال (كنت) لو أدركنا ما يجري في نفس الإنسان من العوامل وأحطنا علما بجميع الظروف لما كنا نسلوكه العقل وننبأنا به كما تنبأ بمحدث خسوف القمر أو كسوف الشمس ، فلا محل إذن للحرية في عالم الحوادث .

ولكن عالم الشيء بذاته ليس كعالم الحوادث ، لأنه لا قبلية ولا بعدية فيه ولا سابق ولا متبوع ، فلا يمتنع وجود الحرية فيه . لذلك قرر (كنت) في نقد العقل المحض إمكان وجود الحرية في عالم الشيء بذاته ، ثم اضطر في نقد العقل العملي إلى الاعتراف بضرورة الحرية من حيث هي موضوعة لازمة للاخلاق . والفعل الاخلاقي عنده ليس مقيداً بما قبله ، ولا هو تابع للريجات والميول ، بل هو فعل معقول يقوم به

الإنسان مختاراً ، ولا ينبغي من وراء ذلك إلا الخضوع للقانون ، فهو إذن ابتداء مطلق ميزانه العقل لا التجربة .

ولو لم يجعل (كنت) الزمان والمكان صورتين أوليتين من صور الحساسة متقدمتين على التجربة ، لكان التوفيق بين الحرية والتفكير محالاً .
 إلا أنه زعم أن الزمان والمكان هما صورتان أوليتان تابعتان للعقل ، وأن عالم الحوادث - أي عالم التفكير - ليس عالم اليقين ، وأن عالم الشيء بذاته المشتمل على الحرية هو عالم الحقيقة . إذن كيف نتحدد الحرية بالتفكير ، وكيف تتفق السببية المحسوسة مع السببية المعقولة . لقد عمل (كنت) هذا الاتحاد بقوله : إن أعمال الإنسان تؤلف سلسلة متصلة الحلقات بعضها مرتبط ببعض ارتباطاً ضرورياً . إلا أن مجموع هذه السلسلة تابع لحرية الاختيار . ولما كان عمل الإرادة خارجاً عن الزمان كان من الممكن أن نصوره سارياً في كل فعل جزئي . فالسببية الطبيعية تقتضي أن تكون كل حادثة من حوادث السلسلة تابعة لما قبلها بحسب النظم والقوانين المعلومة ، ولكنها لا تمنع أن تكون السلسلة مجموعها تابعة لسبب أولي مفارق .
 لذا نستطيع أن نتخبط سجيناً التجريدية دفعة واحدة خارج عالم الحوادث ونستطيع أن نختارها اختياراً من غير أن نفسد بذلك عمل الأسباب الفاعلة .
 ظللت هذه النظرية - لا ندرك حقيقة هذه النظرية إلا إذا فصل القول فيها على ضوء مذهب كنت نفسه - على أننا نستطيع أن ندرك منذ الآن جميع الظلمات المحيطة بها .

- ١ - فمن هذه الظلمات تقسم الوجود الى وجودين : وجود ظاهر وهو عالم الحوادث ، ووجود حقيقي ، وهو عالم الشيء بذاته .
- ٢ - ومنها جعل الزمان والمكان صورتين أوليتين متقدمتين على التجربة (راجع نظرية كنت في ادراك العالم الخارجي ، ص ٣٤٢)
- ٣ - ومنها جعل العلم مقصوراً على معرفة الظواهر ، لأن الشيء

بذاته لا يدرك بالعلم ، لذلك صرح (كنت) بأنه هجر العلم ليترك في قلبه محلاً للإيمان ،

٤ - ومنها القول بوجود سبب أولي خارج عن الزمان صار في كل فعل جزئي ،

٥ - ومنها القول بتجرد الحرية عن الزمان والمكان ، مع أن الحرية التي نقول بها ونصدق بها هي حرية الشعور ، أي الحرية الحقيقية الداخلة في الزمان والمكان .

وقصارى القول أن (كنت) لم ينجح في الجمع بين الحرية والتفديد ، لأنه يعتقد أن الحرية هي ابتداء أول أو خلق الشيء بعد أن لم يكن ، ويعتقد أيضاً أن التفديد هو ارتباط ضروري بين الحوادث ، وأن العلم ليس له إلا قيمة سلبية .

فأنت ترى من هذه المحاولات أن (كنت) قد أخفق في الجمع بين الحرية والتفديد كما أخفق من قبله في ذلك (ديكارت) و (ليبنتز) . ولم يتوصل العلماء المعاصرون إلى التوفيق بين هذين الأمرين إلا بعد أن أعملوا معاول الانشقاق في تدمير التفديد الضروري من جهة والحرية المطلقة من جهة أخرى .

٣ - حقيقة التفديد الذي يقتضيه العلم والحرية التي يستلزمها الشعور .
٦ - لنبحث أولاً في حقيقة التفديد الذي يقتضيه العلم . إن العلم الحديث لا يسلم ببطلان الآلية الكلية كما كان يسلم به علماء القرن التاسع عشر .

(١) - فهو قد استغنى أولاً عن البحث في العلل وجعل همه البحث عن العلاقات الدائمة السائدة بين الحوادث أي عن القوانين (راجع بحث الملة والقانون في المنطق) . فلا يريد أن يربط الحوادث بجميع الشروط المتقدمة عليها في الزمان أو الوجود معها في المكان ، لأن هذه الشروط

كثيرة لا يحصى عددها ولو حاول الاطاحة بها كلها لما وجد الى ذلك سبيلا - ولا يريد أن يدرك كيف تم اجتماع هذه الشروط ولا كيف أدت الى حدوث الامور الجزئية - فالحدوث العلمي يختلف عن الحدوث انطام ٤ لا بل هو كما قيل حادث وسطي حدثت منه جميع المواقف . ثم إن أكثر علماء العصر يقررون أن القوانين العلمية هي قوانين احصائية ٤ ومعنى ذلك ان القوانين العلمية ليست بسيطة الا بحسب الظاهر وانها معادلات متوسطة لعدد كبير من الاحوال الجزئية المتشابهة - فقد تبين للعلماء أن لدرجات الغاز مثلا سرعة عظيمة ٤ وان محاركتها تتبدل بالتصادم فتتخذ أشكالا عجيبة (كما سيك الحركات البراونية) الا أنهم استطاعوا أن يطبقوا حساب الاحتمالات على هذه الحركات وأن يستخرجوا منها قانون ماربوط - فقانون ماربوط هو اذنب محصلة بموسطة الحركات القدرات المختلفة - وقد قيل ان قانون العدد الاكبر يقرب كثرة الحوادث الى وحدة المتوسط - والعلم لا يحيط بجميع خواص الفرد ٤ ولا يريد معرفة الجزئي .

٢) وقيل من التفكير في التجارب التي قام بها العلماء بين لنا أن التأثير العلمي محصور في نطاق الجمل المغلفة - فاذا حددنا بعض الشروط والاسباب وحصرناها في جمل مغلفة أمكننا أن نتنبأ بالنتائج - ولكن هذا التنبؤ لا يدل على أن اجتماع الشروط ناتج عن آلية ميكانيكية - إذ لو لا العلماء لما تحقق اجتماع هذه الشروط ٤ ولا تألمت هذه الجمل من العال والمعلولات .

٣) أضف الى ذلك أن مبدأ بقاء القدرة لم يتحقق بعد في جميع ظواهر الكون تحققاً نهائياً مطلقاً - والطبيعيون على ما م فيه من الاحتياج لهذا المبدأ لا يتصورون له ولا يوردونه من كل قيد ٤ بل يعلنون أنه فرضية ضرورية للبحث ٤ او فرضية ضرورية لمعرفة الجمل المغلفة من

القوى ، والجملة المغلقة هي الجملة التي لا تدخلها قوة جديدة ولا تخرج منها ، بل تتبدل من حال الى حال ولا يضيع فيها شيء ، ولئن كانت علماء الطبيعة يطلقون مبدأ بقاء القدرة على جميع ظواهر الكون ، فهم لا يستطيعون أن يبرهنوا عليه برهاناً حقيقياً إلا داخل الجمل المغلقة من القوى . فقد يكون الكون جملة مغلقة ، أي قد يكون خاضعاً بأمره لمبدأ بقاء القدرة ، فلا يخفق فيه شيء ولا يضيع شيء ، وقد يكون على عكس ذلك . ولكننا إذا اقتصرنا على دراسة أحوال النفس دون غيرها من الظواهر ، تبين لنا أن مبدأ بقاء القدرة لا يطبق عليها تماماً ، لأنه لا يمكن إرجاعها الى العوامل المادية . وقد بينا في اول هذا الكتاب ما هي علاقة النفس بالجسد ، وقلنا ان النفس ليست عديمة الاثر في الوجود . نعم ان الجسد يمتص الغذاء ويقليه الى حرارة ثم الى حركة ، ولكن النفس ليست صورة من صور القدرة ، ولو كانت كذلك لأمكن قياسها وبيان معادها الحركي أو الكهربائي أو المغناطيسي .

وقصارى القول ان العلم لا يستلزم التقيد السكلي ، وكيف نقول ان كل جزء من اجزاء الكون مقيد بنظم وقوانين ، ونحن لا نعرف من هذا النظام الا أقله . ان علماً بالتقيد مقصور على الجمل المغلقة . فإذا ألغت بعض القوى جملة مغلقة قلنا انها ستولد هذه النتيجة او تلك . ولكن تأليف القوى لا يتم بصورة آلية . فالعلم يستلزم التقيد . ولكن التقيد شيء والالية شيء آخر . وقد بينا في المنطق أنت القول بالتقيد الطبيعي ليس من اوليات العقل . بل هو فرضية ضرورية أو اذا شئت موضوعة لم يسلم الانسان بها الا ليجعل مفهوم الكون معقولاً . فالتقيد الطبيعي هو اذن فرضية مشروعة يوجبها العلم بارتفاعه ، لا بل هو مخاطرة جميلة ، لت يدم العقل البشري على اتباعها ، ولو فكر بالاعراض عنها يفسد سيطرته على الطبيعة ، وادراكه لمعقولية الكون .

ب - ولنبعث ثانياً في الحرية التي يستلزمها الشعور - لقد دل تحليل الفعل الإرادي على أن حرية الإرادة مختلفة عن حرية الاختيار ، وانها ليست ابتداءً مطلقاً تخلق الفعل من لا شيء .

فالفعل الإرادي هذا هو فعل معقول تطرح النفس فيه على بساط البحث مسألة عملية ثم نطلب حلها . فتجد لها أولاً حلاً نظرياً تستخدم فيه جميع معارفها وقوة خيالها وإبداعها وتنظيمها العقلي . ثم تجد لها بعد ذلك حلاً عملياً ، فتتجمع النزعات والميول الكامنة فيها حول تلك المسألة وتصورها في قالب عملي وفقاً لما يصوره الخيال . فالفعل الحر مشابه بهذا المعنى للتجريب العلمي أو الاختراع الفني ، لا بل هو وظيفة نفسية تركيبيّة . وما الاكتشافات العلمية والاختراعات الفنية إلا ظاهرة من ظواهر الفاعلية النفسية الحرة ، فهي ترمي دائماً إلى تنظيم النصورات أو النزعات وتركبها تركيباً جديداً على ضوء العقل ، وتستند إلى التقيد العلمي في سبيل الوصول إلى هذه الغاية . ولولا هذه الفاعلية الحرة لما وجد العلم ، ولما كان للشعور والعقل فائدة .

وعلى ذلك فالحرية ليست سرّاً من الأسرار ولا قوة عجيبة تنبض عن العالم المجهول ، فتشرق على النفس داخل الزمان والمكان ؛ بل هي وظيفة نفسية حقيقية يبلغها الإنسان لانصافه بالعقل . فالفعل يطلع الإنسان أولاً على قوانين الحوادث ، ثم يبين له كيف يستخدم هذه القوانين لإنشاء مركبات جديدة متفقة مع غايته . ومن الإطلاح على القوانين ؛ يكون العلم وهو يدل على التقيد ، أما استخدام هذه القوانين في سبيل إنشاء المركبات الجديدة فهو عمل تنظيمي نأبى للمثل الأعلى ؛ لا بل هو عمل فني يدل على أثر الحرية في الوجود . فالإنسان إذن حر يستطيع أن

يذهب بمقله الى ما وراء العلم ، وأن يتجرد بخياله عن قيود الزمان
والمكان ، وأن يتخذ التقييد الطبيعي وسيلة للتغلب على الطبيعة . وهو
حر أيضا لأن الفاعلية النفسية أبعد من أن تتحلل الى الآلية .

١ - المصادر

- 1 — *Belot*, Une théorie nouvelle de la liberté (Rev. Philo. 1890)
- 2 — *Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience
- 3 — *Bossuet*, Traité du libre arbitre.
- 4 — *Boutroux*, De la contingence des lois de la nature.
- 5 — *Fouillée*, La liberté et le déterminisme.
- 6 — *Janet et Séailles*, Hist. de la philos.
- 7 — *Kant*, Fondement de la metaph. des mœurs.
Critique de la raison pratique
- 8 — *Langevin*, P. La science et le déterminisme.
- 9 — *Nabert*, L'expérience intérieure de la liberté.
- 10 — *Renouvier*, Psychologie rationnelle.

٢ - المذاكرات الشفاهية

- ١ - علاقة الحرية بالتقييد .
- ٢ - نظرية بوشدون في الحرية .
- ٣ - نظرية (بوترو) في كتابه جواز قوانين الطبيعة .
- ٤ - التقييد الطبيعي عند العلماء المعاصرين .

٣ - الإنشاء الفلسفي

- ١ - هل الحرية هي مسألة نسبية أم متافيزيكية . أوضح الفرق
بين هذين الوجهين (بكالوريا الجزائر ١٩٢٦)

- ٢ - هل نستطيع أن نجد في علم النفس حلاً كافياً لمسألة الحرية
(بكالوريا كلرمون • رين ١٩٢٥ • باريس ١٩٢٨)
- ٣ - هل الحرية هي القدرة على التقرير بدون عامل ولا سبب (بكالوريا
كان ١٩٢٦)
- ٤ - هل تتفق الحرية مع شرائط الإيضاح العلمي للكون (بورديو ١٩٢٤)
- ٥ - هل نستطيع أن نوضح أفعال الإنسان بـسببته (بكالوريا •
رين ١٩٢٨)
- ٦ - أوضح هذا القول : « انت أفعالنا تقيدنا بقدر ما تقيدنا »
(بكالوريا أمستردام ١٩٢٩)
- ٧ - لماذا زعم بعض الفلاسفة أن الحكم التأملي هو منبع الحرية
وطائفة (بكالوريا • باريس ١٩٢٣)





فهرس الألفاظ الفلسفية

الاختراع - ١٣٤٤٩٣٤٤٧ Primilif - ٤٣٨٤١٤٦٤ Invention

047 6047, 697 6677 6707 6477

١٤٨٤ Hystérie — جنون الرعم ١٢٧٤٦٠٣٦٥٥٧

الايداع 1984-1986 - الاختيار (حرية) - Libre arbitre

Y A 9 6 Y A 4 6 Y 7 . 6 Y 4 5 6 1 1 9 Y E 7 6 Y . 7 4 5 0 5 2 5 7 A 6 1 0 5

لائیولوجیا — Ethologie ۵۵۶۵۱۶ اخلاق — Morale ۶۲۶۲۱۶۲۸۶

٧٨٨٦٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

Sentiment — (العاطفة) ٧٨٠٦١٠٣-٩٠

۲۷. ۴ moral instinct grégaire - الاجتماع (غريزي)

لا درك - Perception ١٧٥٦٤٢٤ ٢٦٩

6748 - 75 - 67 - 067 - 76799 - 7 - 76 Sociologique - 76799

٦٢٣٧ - ٦٤٥٠ : ٦٤٧٢ - ٦٤٩٩ : ٦٤٩٨ - ٦٤٧١ : الإدارة كانت المكنتة

47467174 Perceptions acquises 6 171 - 728 4 081 4 000 6 071

٧٧٦ ٧٤٤ | الإرادة — Volonté ١٤٧ ٢٣٤

احتيازي للشعور ، أو نحن الشعور - ٤٠٤٦٤٤٣٥ ٤٣٩٦٤٣٨٣٤٣٥٠

4 Y30 - Yr. 4 Yr 6 1A9670 - 00961Y44 Price de Consolence

٤٦٨٤ Volontaire — الابرادی YEV 6 YET 6 TVI 6 OA1

الاقتصاد - Sensation ٥٩٤ ٣٠٢ ٤٧٧ ٤٧٧ ٧٢٠ ٤٧٢ (الارادي) (الذهب)

4 Y51 - Y5A 4 Volontarisme - 1 501 - 510 4 557 6 559 - 512

Esprits animaux الأرواح الحيوانية 71560372 2876 282

Y A 2 6 Y - Y 4 5 0 2 6 1 0 9 6 5 0 8 6 4 Y 2 6 Réverie - (X - Y)

لاستدلالی (راجع المباحث) ۵۳۹۶۶۷۵

- ١١٧٤٤٨ + mentale — ٥٦٨ + Induction — الا-
 ٥٣٤٤٣٦٤ + Possibilité — الامكان ٥٨٨ + ٥٧٦
 Sentiment mater- (عاطفة) لامومة ٥٧٤٤٥٦٥٤ Déduction —
 ٢٦٤٤ nel — ٥١٠٤٥٠٧٤٢٢٢ + Signe — الإشارة
 ٤٢٤٦٤٥٩٤٩٤ Le moi — أنا ٥١٢٤٥١١
 ٧٦٧٤٢١٥ — ٣٨٠٤٣٦٧ Tension — الاستعداد أو التوتر النفسي
 (الشخصية) ١٦٣ + psychologique
 ٢٥٩ — ٢٥١٤ Egoïsme — الأنانية ١٢٩٤١٢٨٤ Sélection —
 ٤٤٥٥٤٤٠١٤ Attention — الانتباه ٧١٤٤٦٧٢
 ٤٧٠٠٤٦٩٨٤٤٨٩٤٤٨٢ — ٤٦٥ Relation — العلاقة ٤٥٣٣٤
 ٧١٠ — Relativité (راجع النسبية) +
 ١٣٢٤٤٤٣٤ Eclectique — الانتقائي ٤٣٦٤٤٣٠١٤ Croyance —
 ٥٥٨ Critique — النقد ٥٦٢ — ٥٤٤٤٣٦٧
 ٢١٥ + Transfert — الانتقال ٤٣٦٤٤٣١٥٤ Sécration —
 ٤ Psychasthénie — الانحطاط النفسي (راجع الغدد) ٤٣٢٤٣١٥٤ Contiguité —
 ٧٥٢٤٥٦١ — ٦٩٤٤ Acquisition — الاكتساب
 ٧٤٢٤٦١٨٤ Impulsion — الاندفاع ٣٥٩٤٣٥٢ Aveugle-né —
 ٧٥١٤٧٤٩٤٣٠٧ — ١٨٠ + Douleur — الألم
 Construction — البناء الذهني ٤٤٥٤١٤٤٤٣٨١
 ٥٧٩ — ٥٧٨٤٤٥٠ — ٤٤٨٤ mentale — ٣١٦٤٣١٥٤ Couleurs —
 ٣٠٣٤ Elaboration — الانتاج ٦٦٩٤٦٤٧٤ Mécanisme —
 ٧٣٢٤١٠٤٤ Affectivité — الانفعال ٤٧٨٤٤٧٠٧٤٧٤٧٤٧٠٣٤٧٠٢
 ٤١٦٠٤١٤٠٤ Affectif — الانفعالي ٧٩٢
 ٤٥٨٤٤٤٣٤١٦٥ — ٣٤٥٤٣٤٢ + Etendue — الامتداد
 Types psycholo- — ٦٠٢٤٣٥٥٤٣٥١
 ٤٩٣٤٣٣٥ — ٣٢٢٤ + giques Pathologie (علم) —
 الامراض العقلية

٢٤٣٤٣٤٣٤ Expérience - التجربة	٤٠١٤ Loi d'intérêt (قانون)
٤٦١٦ ٤٥٨٠ ٤٣٥٨ ٤٣٤٥ ٤٣٤١	٤٧٦٤٤٣٠
٦٢١٤ ٦١٩٠	٣٤٢٠ Notions premières - الاوليات
١١٤٤ Expérimentation - التجريب	٥٩٥ - ٥٩٤ ٤٥٨٠ ٤٥٥٥
٥٧٩٤ ١١٨٠	١٣٢٤٤٣٤ Ecossale - الاب كوسيون
٦٧٠٤ Expérimental - التجريبي	
٤ Empirisme - (المذهب) التجريبي	٥٢٦٤ Psittacisme - الپستاقية
٦٢٢ - ٦١١٤ ٤٩٥٥ ٤٣٨٨ ٤٣٤٥	٥٨٧٤ Axiomes - البديهيات
٥٠٨٠ ٤٨٤٤ Abstraction - التجريد	Sentiment - (الحس) البدعي
١٥١٤ Subconscience - تحت الشعور	٢٦٩٤ esthétique
٦٤٤٤٤ - ٠٤ Localisation - التمديد	٥٦٦٤٩٥ Démonstration - البرهان
٤٢٩٧٤ ٢١٦٤ Analyse - التحليل	٥٩٣٤٥٨١٤ ٥٧٥
٤٤٩٠ ٤٤٨٥ ٤٢٦٨ ٤٤٤٨ ٤٤١٩	البصر - ٣١٥ ٤ Vue - البصري
٤٥٧٦٤ ٥٧٤٤ ٤٥٤٠ ٤٥٢٤٤ ٤٥٠٢	٣٣٤٤ Visuel
٧٤٧٤٥٨٢٤ ٥٧٧٧	Conservation de l'é- - بقاء القدرة
٤ Psychanalyse - التحليل النفسي	٧٩٢٤ ٧٩١٤ ٧٨٠٤ ٨٠٤nergie
٢٧٣٤٤٨	٦٢٧٤ ٥٢٢٤ Distinct - البين
٢٧٤١٢٠٤ Dérivation - التحويل	٢١٨٤٢٠٤٤ Milieu - البيئة
Imagination الخيال - التخيل	٦١٣٤٤٥٠٤٤٣١٤ Réflexion - التأمل
٤٤٦٣ - ٤٣٤٤ ٢٩٩٤ ٢٦٢٤ ١٤٦٤	١٠٨٤ Introspection - التأمل الداخلي
٤٩٣٤	٤٦٧٤ ١١١
Imagination créa- - الخيال المبدع	١٢٦٤ ١٢٢٤ Réfléchi - التأمل
٤٣٥٤ trice	٧٢٠٤ ٣٠٣
Imagination rep- - الخيال التمثيلي	Fixation des Sou- - تثبيت الذكريات
٤٣٥٤ roductrice	٤٠١٤ ٤٤٠٠ ventre

٤٥٢٠٤٧٠٠٤ Evolution - التطور	Association des - تداعي الأفكار
٦١٦٤٦٠٩٤٥٢٣٤٤٠١٤٣٥٨٤٢٩٦٤١٤٤ Idées	
٦٣١٤٢٥٧٤ Coopération - التعاون	٤٥١٠٤٤٥٠٤٤٤٦٤٤٣٣ - ٤١٩
٤٨٢٤٤٦٦٤٣٠٨٤ Fatigue - التعب	٦١٦٤٥٧٠٤٥٣٨
٤١١٤ Généralisation - التعميم	٤٢٠٤ Associationnisme - التداعية
٥٠٨ - ٤٨٤	٤٢٧ - ٤٢٣
٤ Indétermination - (عدم) التعيين	٤٠٠٤ Rappel volontaire - التذكّر
٧٨٧٤٧٨٦٤٧٧٢٤٧٦١٤٤٩٧	٤٠٩
١٨٥٤ Optimisme - التفاؤل	٤٢٤٨٤٩٢٤ Education - التربية
٠ التفكير (راجع الفكر)	٧٥٣٤٧١٦٤٣٥٤٤٣١٦٤٣١٥٤٢٧٣
Loi de Con- - (قانون) التجارب	٤٤٤٨٤١٦٣٤ Synthèse - التركيب
٦٢٢٤ vergence	٤٥٦١٤٥٤٠٤٥٣٤٤٥٠٢٤٤٢٧
٧٢٧٤ Décision - القرار	٧٤٦٤٥٨٢
٤٩٧٤٤٩٠٤ Division - التقسيم	٦٧٨٤٦٤٨٤ Tropisme - الترويض
Division du Tra- - تقسيم العمل	١٨٤٤ Pessimisme - التشاؤم
٦٣١٤٤٤٣٤٣٨٤٤ vail	٢٧٤٤٢٠٤٤ Sublimation - التصعيد
٥٢٢٤٩٤٤ Imitation - التقليد	١٥٧٤ Classification - التصنيف
١١٨٤٧٤ Déterminisme - التحديد	٤٣٠٢٤٢٤٩٤٢٤٦٤٢٤٣٤١١٧
٤٧٦٧٤٧٦٦٤٧٢٤٤٥٨٨٤٥٨٧	٥٢٢٤٥٠٠٤٤٩٨
٤٧٨٨٤٧٨٣ - ٧٧٢٤٧٧٥٤٧٦٨	٣٢٠٤٢٠٧٤ Représentation - النصور
٧٩٢٤٧٩٠	٧٢٧٤٤٨٠٤٣٥٧
٦٨٩٤٣٩٧٤ Répétition - التكرار	٢١٤ Mysticisme - التصوف
٧٠٦٤٦٩٥	٤٤٢٣٤١٨٤٤ Contraste - التضاد
Théories gé- - (نظريات) التكوين	٥٨٦
٣٤٥٤ nétiques	٤١٨٥٤ Compréhension - التفهم
٤٩٨ - ٩٧٤ Suggestion - التلقين	٥٠٢

٢٦٦ ٤٣٦٥ ٤٧٢ ٤ Corps — الجسد	٦٨٢ ٤ ٣٦٢ ٤ ٣٦١
٧٥٣ ٤ ٢٩٧ ٤ Assimilation — التمثيل	
٢٨ ٤ Esthétique — (فلسفة) الجمال	٦٣٢ ٤ ٦٢٣
١٦٩ ٤ ٣١ Raisonement par — التمثيل	
Instinct sexuel — الجنسية (الغريزة)	٥٧٨ ٤ ٥٧١ ٤ ٥٦٨ ٤ analogie
٢٧٥ ٤ ٦٤١ ٤ Irritabilité — (قابلية) التحذ	
٢٨١ ٤ Folle — الجنون	٧٢٨ ٤ Exécution — التنفيذ
٧٥١ ٤ Kleptomanie — جنون السرقة	١٧٥ ٤ Discrimination — التمييز
— الجواز العصبي (أو الجلة العصبية)	٤ Hypnotisme — التنويم المغناطيسي
٢٦١ ٤ ١٦ ٤ Système nerveux	٤٥٧ ٤ ١١٧ ٤ ٤٨
٦٩٨ ٤ ٤٧٢ ٤ ٤٤٧ ٤ Effort — الجهد	Sensation — (احساس)
٧٠٠ ٤ ٣١٢ ٤ statique	
٤ ٧٦١ ٤ Contingence — الجواز	Nativisme — (نظرية) التولد المباشر
١٨٧ ٤ ٧٦٢ ٤ ٣٥١	
Substance, — الجوهر ٤ الجوهرية	٤٩٢ ٤ Metaphysique —
٥٩٠ ٤ ٥٨٧ ٤ Substantialisme	
٤ ٤٢٤ ٢٨ ٤ Atome — الجوهر الفرد	Dualisme — (مذهب الاثنيتين)
١٢٧ ٤ ٦١٠ ٤ ٧٥	
٧٠٠ ٤ ٤٤٤ ٤ ٤٢٤ ٤ ٤ Besoin — الحاجة	٧٨٧ ٤ Contingent — الجواز
٤ Fait psychique — الحادث النفسي	٧٧٧ ٤ Fatalisme — الجبرية
٨٨ — ٦٥ ٤ ٥٤ ٤ ٥١ ٤ ٥٠	٥٠٥ ٤ Dialectique — الجدل
٤ Phénomènes — (الحوادث)	Courant de Cone- — جريان الشعور
٧٨٨ ٤ ٦٠٣ ٤ ٢٢٠ ٤ ١٣	١٢٥ ٤ ٥٦ ٤ cience
— الحادثة الملحقة أو الثانوية	٤ ٤٩٥ ٤ ٣ ٤ Particulier — الجزئي
٧٨ ٤ Epiphénomène	٦٨١ ٤ ٥٢٢

٢٦٧ ٤ ٥٩ ٤ ١٢ ٤ Vérité - الحقيقة	Sens de la - حساسة الحرارة والبرودة
٤ ٦٢٥ ٤ ٥٦ ٢ ٤ ٥٣ ٧ ٤ ٥٠ ٣ ٤ ٤ ٢ ٥	٣٠٩ ٤ température
٧٨٩	٢٩٢ ٤ Amour - الحب
٤ ٧٩٩ ٤ ١٤ ٦ ٤ Jugement - الحكم	٤ Définition - (التعريف)
٤ ٦٢ ٤ ٥٣ ١ ٤ ٥٠ ١ ٤ - حكم قيمة -	٥٠٢ ٤ ٤ ٩ ٨ ٤ ٤ ٦ ٥ ٤ ٢ ٣ ١ ٤ ٣ ٠ ٤
٤ ٢٧ ٤ Jugement de Valeur - حكم	٥٧٥ ٤ Terme - الحد
٢٧ ٤ Jug. de réalité - وجود	٤ ١٢ ١ ٤ ١ ١ ٤ Intuition - الحدس
٢٠٠ ٤ ٨٥ ٤ Biologie - (علم) الحياة	٥٠٥ ٤ ٤ ٥ ٠ ٤ ٢ ٦ ٢
٢٨٠ ٤ ٢ ٤ ٥	٢ ٦ ٢ ٤ Intuitionnisme - الحدسية
٤ ٢٢ ٤ ٦ ٩ ٤ ١ ٧ ٤ Animal - الحيوان	٢٥ ٨ ٤ ٣ ١ ١ ٤ Mouvement - الحركة
٤ ٦ ٦ ٩ ٤ ٦ ٥ ٨ ٤ ٦ ٥ ١ ٤ ٥ ٦ ٩ ٤ ٤ ٦ ٧	٧٥ ٤ ٤ ٦ ٥ ٠ - ٦ ٢ ٩ ٤ ٤ ٦ ٨
١٩ ٨ ٤ ٦ ٩ ٠	Sens kinesthé- - الحركة (حاسة)
٢ ٨ ٤ ٤ ٢ ٤ ٤ ٤ ٤ Biologique - الحيوي	٣ ١ ١ ٤ sique
٤ ٦ ٢ ٣ ٤ ٥ ٤ ٥ ٤ ٤ ٩ ٧ ٤ ٤ ٢ ٨ ٤ ٢ ٨ ٥	Mouvement - الحركة العفوية
٧٠٥ ٤ ٦ ٩ ٥ ٤ ٦ ٨ ٥	٦٥٠ - ٦ ٤ ٧ ٤ spontané
Monde Extérieur - (العالم) الخارجي	٢ ٨ ٥ ٤ ٦ ٢ ٢ ٤ Dynamique - الحركي
٤ ٦ ٦ ٤ ٣ ٢ ٨ ٤ ٢ ٦ ٠ ٤ ٢ ٤ ٠ ٤ ٢ ٢ ٧	٤ ١ ٢ ٠ ٤ ١ ١ ٩ ٤ Liberté - الحرية
٤ Paralyse générale - الخبل العام	٧٩٤ - ٧٠ ٨ ٤ ٦ ٧ ٠ ٣
٢ ٩ ٤ ٤ ١ ٩ ٢ ٤ ٧ ١	٢٠ ٣ ٤ ١ ٧ ٥ ٤ Sensibilité - الحساسية
٢ ٣ ٨ ٤ Timidité - الخجل	٢ ٩ ٩ ٤ ٢ ٨ ٨ ٤ ٢ ٥ ٠
٦ ٩ ٥ ٤ ٥ ٤ ٧ ٤ ٢ ٢ ٢ ٤ Erreur - الخطأ	٣٠ ٨ ٤ Cénesthésie - الحساسية العامة
٤٠ ٨ ٤ ٤ ١ ٠ ٤ Rappel - المظهور	٤ Sensualisme - (الذعب) الحسي
٢ ٢ ٢ ٤ ٢ ٢ ٩ ٤ ٢ ٢ ٨ ٤ Pour - الخوف	٦ ١ ٤ ٤ ٤ ٨ ٧ ٤ ٤ ٧ ٢ ٤ ٤ ٤ ٦ ٦
٢ ٤ ٩ ٤ ٢ ٢ ٣	٢٠ ٢ ٤ Conservation - الحفظ
(راجع الخيال)	Instinct de - (غريزة) حفظ البقاء
٤ ٩ ٣ ٤ ٤ ٤ ٧ ٤ Schème, image - الخيال	٢ ٤ ٩ - ٢ ٤ ٧ ٤ Conservation

- ١٥٣٤ Spirites - الروحانيون ٣٤٠٤ Idéalisme - الخيالي (المذهب)
 ٤٥٤٤ ٢٦٧٤ ٢٧٤٤ Réve - الرؤيا ٦٠٥٤ ٣٦١
 ٤٥٦٤ ٤٥٥٥ ٢٦١٤ ٢٧٠٤ Bien - الخير
 ٢٤٩٤ Périodique - الدوري
 ٢٤٨٤ ٣٤٣٤ ٥٢٤ Temps - الزمان ٤٥٢٤ Durée - الديمومة، الدوام
 ٧٨٩٤ ٦٠٢٤ ٥٩٠٤ ٢٤٩٤ ٢٥٠٤ ٦٢٥
 Temps de réaction - زمن لا تعكس Sentiment re- - الدينية (العلقية)
 ٤٧٩٤ ١٩١ ٢٧١٤ Illeux
 ٦٣٢٤ Statique - الساكن ٥٠٤٤ Essence - الذات
 ٥٣٣٤ Négatif - السالب ٤٢٩٩٤ ١٤٤٤ Mémoire - الذاكرة
 السبب (راجع الله) ٤٤٦٤ ٤٣٦٤ ٤١٦٤ ٣٩٧
 Principe - السبب الكافي (مبدأ) ٤٠٨٤ Rappel spontané - الذكر
 ٥٨٧٤ de raison suffisante ٤٨٠٤ ٣٨٣٤ Souvenir - التذكرى
 ٤٧٧١٤ ٥٨٧٤ Causalité - اسببية ٢١٧٤ Esprit - العقل
 ٧٨٩٤ ٤٦٥٤ ١٥١٤ Distraction - الذهول
 ٧٨٩٤ Caractère - الشخصية ٣١٣٤ Goût - الذوق
 ٢٣٣٤ ١٩٤٤ ١١٣٤ Joie - السرور
 ٦١١٤ ٥٩١٤ Sophiste - السفسطائي ٢٥٩٤ Pitié - الرأفة
 ٨٣٤٤ ٧٤ Comportement - السلوك ٤٤٥٤ Opinion - الرأي
 ٤٤٧٤ Behaviourisme - السلوكية ٧٥١٤ ٢٢٥٤ Désir - الرغبة
 ٨٥٤ ٨٢٤ ٥١٠٤ ٥٠٧٤ Symbole - الرمز
 ٣١٤٤ Oufé - السمع ٥٢٨٤ ٥١٢٤ ٥١١
 ٣٢٤٤ Auditif - السععي ٤٢٨٤٤ ٢٣٤ Stoiciens - الروافيون
 ٤ Somnambulisme - السير في النوم ٦١٢٤ ٥٤٦
 ٧٥٢٤ ٦٨١٤ ٤٥٦٤ ٥٥٤ Esprit - الروح

Image Composite - الصورة المركبة	Subjectif - الشخصي	٣٩٤٣٤	١٧٤٤١٠٦
١٩١	٣٤٧٤٧٤٦٤		
Idée factice - الصورة الوهمية	Personnalité - الشخصية	١٢٠٤	١٢٧
٤٠٤٤	٧٦٨٤٣٩٥ - ٣٨٠٤	١٢٩٤	١٢٧
Mode du syllo- - ضرب القياس	Intensité - الشدة	٢١٤٤١٨٣	٤٨٠٤٣٠٧
٥٦٩٤ glisme			
Nécessité - الضرورة	Conscience - الشعور	١٣٤ - ١٢٣	٧٨٨٤٧٨٧٤
٧٨٨٤٧٨٧٤	٤٧٦٤٤٧١٣٤٧٠٠٤	٥٣٦٤٢١٧	
Nécessaire - الضروري	٧١٣٤٧٩٠٤٧٧٦٤٧٦٥		
٦٠٧٤٦٤			
Illusion des Sens - ضلال الحواس	Doute - الشك	٥٤٥٤٢٦٨٤٢٦٧٤	٥٥٩٤٥٥٣
٣٧٦			
Conscience morale - الضمير	Odorat - الشم	٣١٤٤	
٧٧٤	Extension - الشمول	٥٠٣٤٤٨٥٤	
	Appétits - الشهوات	٣٤٩٤	
Naturel - الطبع	Chose - الشيء	١٠٣٤٢٥٧٤٣٤٠٤	٧٨٨
١٦٦٤ Nature			
٤٧١٧٤١٢٩٤			
٤٦٠٠٤٤٨٦٤٣٨٧٤٣٣٥٤٣٤٤			
٧٨٧٤٧٠٦٤٦١٩			
Méthode - طريقة	Table rase - الصفحة البيضاء	١٣٥٤	٦١٨٤٥٩٧
١٢١-١٠٦٤١٣٤			
Enfant - الطفل	Image - الصورة	٣٣١٤	٣٣٨٤
١٢٤٤١١٥٤٤٦٤	٣١٢٤٤٤٧٤٤٣٧٤٣٧٢٤		
٤٣٥٦٤٢٤٨٤١٦٧٤١٤٦٤١٣٥	٤٤٣٤٤٩٣٤٤٩٠		
٤٣٦٧٤٣١٤٤٣٥٢٤٢٦٧٤٣٦٣			
٤٤٦٧٤٤٦٦٤٣٨٢٤٣٨١٤٣٨٠			
٤٥٥٧٤٥٤٠٤٥٧١٤٥٧٠٤٤٩٦	Image consécutive - الصورة التالية	٣٣٣	
٧٥٠٤٥٨٣٤٥٨١٤٥٨٠٤٥٧١			
	Idée adventice - الصورة الحسية		
Phénomènes - الظواهر			٤٥٤

٤٦٦٣ ٤٦٥٩ ٤٦٢٨ ٤٥٥٠ ٤٢٨٨	Expression des — ظواهر الميكان
٧٣٤ ٤٦٨٩	٢٢٧ — ٢٢٠ ٤ émotions
Intellectuel — العقلي (الفكري، الذهني)	
٤١٦٥ ٤١٦٠ ٤١٢٢ ٤ rationnel	٤١٤٧ ٤١٣٦ ٤ Habitude — العادة
٤٤٥ ٤٣٠٢ ٤ ٢٥٠	٤٦٥٠ ٤٦٢٠ ٤٤٩٨ ٤٤٦٨ ٤٤٠٦
٧٩٠ ٤ Cause — العلة	٧١٧ — ٦٨٥ ٤ ٦٦٤
٢٥ — ٢٣ ٤١٧ ٤ ٤ Science — العلم	٢١٣ ٤١٧٧ ٤ Sentiment — العاطفة
٤٧٢٧ ٤٦٢٠ ٤ ٦١٠ ٤ ٤٦٠ ٤ ٤٢٧	٤٤٣٢ ٤ ٤٣٠٠ ٤ ٢٩٧ ٤ ٢٧٠ ٤ ٢٦٤
٧٩٠ ٤ ٧٧٨	٧٥٥ ٤ ٥٤٦
٢٥ ٤ ٢١ ٤ Action, Travail — العمل	Vie intellectuelle — (الحياة) العقلية
٦٢٦ ٤ ٥٧٩ ٤ ٥٤٥ ٤ ٤٦٢	٤٣٢ ٤ ٢٩٩ ٤ ٢٩٧
٤٣٨٢ ٤ ٢١٧ ٤ Eléments — العناصر	٤٨١ ٤ ٤٤٤ ٤ ٤٤٣٩ ٤ Génie — العبقرية
٥٧٦	٦٤٢ ٤ ٢١٧ ٤ ٧٨ ٤ Seuil — العتبة
	٥٤١ ٤ ٤٦٢ ٤ ٢٧١ ٤ Justice — العدالة
٤٥٨٩ ٤ ٥٨٧ ٤ Finalité — الغائية	٢٥٩ ٤ ٢٢٥ ٤ Contagion — العدوى
٦٧٥ ٤ ٦٥٥	٤٤٠٠ ٤ Reconnaissance — العرفان
٧٢٧ ٤ ١٣ ٤ Fin — الغاية	٤١٢ ٤ ٤٠٩
٢٢٥ ٤ ٧٣ ٤ Glandes — الغدد	٣٤٦ ٤ Race — العرق
٤ ٢١٧ ٤ ١٤٧ ٤ Instinct — الغريزة	٤ Sensation — (الإحساس) — العقلي
٦٨٢ — ٦٥١ ٤ ٦٥٠ ٤ ٥١٦ ٤ ٢٤٨	٣٦٢ ٤ ٣١١ ٤ musculaire
٤ ٢٢٩ ٤ ٢٢٨ ٤ Colère — الغضب	٧٤١ ٤ ٣٨٢ Organique — العضوي
٢٤٩ — ٢٢٩ ٤ ٢٢٣ ٤ ٢٢٢ ٤ ٢٢٠	٢٥٩ ٤ ٢٤٣ ٤ Sympathie — المحاطف
٢٥٠ ٤ ٢٤٦ ٤ Altruisme — الغيرية	٤١٢٣ ٤ ١٠٧ ٤ Spontané — العفوي
٢٥١	٤٤٧٢ ٤ ٤٦٧ ٤ ٢٨٦ ٤ ٣ ٢ ٤ ١٣٥
	٧١٢
(١٠٤) م	٤٢ ٤ Raison, intelligence — العقل

٧٢٧٤ ١٢٦٤ ٦٢١٤ ٦١٠٤	١٢٧٤ Vie active - (الحياة)	٦٨٧٤ ١٦٥٤ ١٦٠٤
٨٩٠٤ ٤٤٨٧ ٤٣٥٧٤ Idée -	الفكرة	٤٣٨٦٤ ٢٩٠٤ Activité -
٥٠١٤ ٤٩٩٤ ٤٩٧٤	الفاعلية	٦١٠٤ ٤٢٧٧٤ ٤٢٧٦٤
٤٢٩١٤ Idée-fixe -	الفكرة الثابتة	٤٦٧٤ ٢٩٢٣
٤٢١٤ ١٧٤ Philosophie -	الفلسفة	٦٠٢٤ ١٦٣٤ ١٥٠٤ servatrice
٤١١٤ ٢٧٤ ٢٥٠٤		٤١٦٤ Hypermnésie -
٤١٤ Pragmatisme -	فلسفة العمل	٤١٤٤ Eldétisme -
٦٢٤ ٤٥٠٧		٦٩٦
٢٩٧٤ Entendement -	الفهم (قوة)	٢٢٤ Phrénologie -
٤٨٤		٦٦٠٤ ٥٩٥٤ Innéité -
Psycho-phy-	الفيزيائي (علم النفس)	٥٩٥٤ ١٣٤٣٤ ٣٤٢٤ Inné -
٣١٧٤ ١١٦٤ ٨٧٤ sique		الفعل - Acte, action -
١١٦٤ Physiologique -	الفيزيولوجي	٦٤٢٤ Réaction
٤٦٨٤ ٤٥٤ ٤٣٢١٤		Action idéo -
		٦٣٩١٤ -metrice
٤ Aptitude, Disposition -	القابلية	٤٦٧٤ Reflexe -
٧٠٦٤ ٦٢١٤		٦٧٠٤ ٦٠٣٤ ٦٤٧٤ - ٦٤٣٤
٢٢٢٤ ٢٢١٤ ٢١٧٤ Lois -	القوانين	Reflexe -
٤٦٤٤ ٤٦٤٣٤ ٥٠٠٤ ٤٢٨٤ ٤٢٢٤		٦٤٧٤ ٦٤٦٤ conditionné
٧٩١٤ ٧٩٠٤ ٦٩٥٤ ٦٩٤٤		٤١٤٨٤ Amaésie -
٥٧٤٤ ٥٦٥٤ Syllogisme	القياس	٤١٥٤ ٤٠٤ ٤٤٠٤
٤٢٨٤ ٣٢٧٤ ٢٧٤ Valeur -	القيمة	٤٠٣٤ ٧١٤ Aphasie -
٥٣٥٤		٤٣٠٠٤ ٢٩٧٤ Pensée -
٢٧٢٤ ٢٠٤٤ Refoulement -	الركب	٤٠٥٢٧٤ - ٥٢٦٤ ٥٢٥٤ ٤٩٢٤ ٤٢٣١٤

- ٧٨٧ Possible — الممكن ٤٢١٥ Ressemblance — المشابهة
 Physiologie — (علم) منافع الاعضاء ٥٧٨٤٤٢٢
 ٨٨ — ٦٥ ٦٣٠ Conformisme — المتشاككة
 ٤٦٢٤٣١٤٢٧ Logique — المنطق ٥٩٠٤١٣١٤٩٤ Absolu — المطلق
 ٥٣١٤٢٨٨ Jugements — (الاحكام) المطلقة
 ٧٤٣٤٧٤٢ Inhibition — المنع ٥٣٣٤ Catégoriques
 ٧١٢٤٦٨٧ Passif — المنفعل ١٠ — ١٤ Connaissance — المعرفة
 ٧٥٤ Parallélisme — الموازنة ٦٠٢
 ٣٠٢٤٢٠١٤ Adaptation — الموائمة ٥٩٢٤١١٤ Intelligibles — المعقولات
 ٧٠٢٤٦٨٥٤٤٩٧ ٤١٤٥٤ Idée générale — المبنى العام
 ٤٣١٨٤٣٠٤٤ Excitation — المؤثر ٥٠٣٤٤٨٤
 ٦٤٢٤٥٠٠٤٤٨٤ Concept — المفهوم
 ٥٣٣ Affirmatif — الموجبة ٥٠٢
 ٥٤٢٤٥٣٤٤٥٣١٤ Sujet — الموضوع ٥٠٦ Conceptualisme — المفهومية
 ٤١١٢٤٤٧٤ Objectif — الموضوعي Tests — أو الاختبارات العقلية المقاييس
 ٦٣٠٤٦٢٧٤١٧٤ ١١٥٤٤٦٤٤٤
 — ٢٤٣٤٢٠٠٤ Inclination — الميل ٥٩٠ Catégories — المقولات
 ٧٢٩٤٢٨٢٤٢٧٥ ٦٢٨٤٦٠٣
 ٣٤١٤٣٤٠٤٥٢ Espace — المكان
 ٧٨٩٤٦٠٢٤٥٩٠
 ٧٧ ١٧٦ Agréable — اللاتم
 ٢٠٠ Tendances — القزعات — ١٠٦ Observation — الملاحظة
 ٤٣٢٢٤١٨٤ Relativité — النسبية ١١٣
 ٣٢٨ Mélancolie — (السويدة) الميخوليا
 — ٤١٠٤٢٧٤ Oubli — النسيان ٣٠٠
 ٤١٢ ٥٢٢٤٢٢٧ — ٢٢٥ Analogie — المماثلة

٥٣٥٤٥٠٤	٦٩٥٤ Maturation — النضج
٣٢٤٤٢٨٤٤١١٤ Unité — الوحدة	٤٦٩٤٣٦٦٤٥٤٤٣٠٤ Ame — النفس
	٣٨٦٤٤٤٣ — Psychologique — النفسي
٤٤٤٩٤٤٣٩٤ Hérité — الوراثة	٦٨٨٤٥٠١٤٤٥٥
٦٦٤	٥٥٩٤ Négation — النفي
٣٩٤٤ Médium — الوسيط	٤٥٦٤٤٥٥٤ Sommeil — النوم
١٤٤٩٤ Positivisme — الوضعية	
٢١ —	٤٥٧٤٣٩٣٤٢٠٠٤ Délire — الهذيان
٤٣٣٧٤٣٠٢٤ Fonction — الوظيفة	٤٢٩٣ — ٢٨٠٤ Passion — الحموى
٧٥٢٤٦٣٣٤٤٨٩	٦٨٢٤٤٧٩
٣٧٠٤٢٦٩٤ Hallucination — الوهم	٥٤٩٤٢٨٦٤ Identité — الهوية
٣٧٧٤٢٧٢٤٣٧١	٦٢٣٤٥٨٦
	— ٣١١٤١٧٧٤ Emotion — الطبعان
Automa- — (الآوتوماتية)	٦٨٢٤٢٨١٤٢٤٠
٤٦٩٩٤٦٤٦٤١٥٠٤١١٨٤ tisme	
٧٥٤٤٧١٤٤٧٠٤	٧٧٤٤ Devoir — الواجب
٢٦٧٤٢٤٦٤٥٩٤ Non-moi — لاأنا	٥٢٧٤٥٠٢٤٤٨٠٤ Clair — الواضح
— ١٣٥٤ Inconscient — اللاشعور	٣٤٠٤ Réaliste — الواقعي (الوجودي)
٦٩٩٤٥١٧٤٤٥٢٤١٥٤	٤٥٩
٢٤٤٤١٣٦٤ Infini — اللانهاية	٥٧٢٤ Extase — الوجد
	Conscience Col- — الوجدان المشترك
٤٥٦٢٤٥٤٥٤ Certitude — اليقين	٧٤٥٤ leclive
	٧٨٩٤٣٦٠٤٢٧٤١٣٤ Etre — الوجود

فهرست الأعلام

أوغستينوس (القديس) - Augustin	أين وشد - Averroës ٢٢٤
أين سينتا - Avicenne ٤٩٥ ٤٩٦ ٥٤٤ (Saint) ٥٩٢٤	٥٩٤ ٤٤١٥ ٤١٥٨
أينغفوس - Ebbinghaus ٤٣١٣ ٤	١٢٢ ٤١٢٧ ٤٦٠ ٤ Pascal — باسكال
٦٩٣ ٤ ٣٢٨	٢٨٩ ٤ ١٩٦
أبيقوروس - Epicure ٤١٨٥ ٤ ٢٠٤	٦١٦ ٤ ٨٣ ٤ Pavlov — باولوف
٦١١ ٤ ١٩٦ ٤ ١٩٥	٧٥٥ — ٧٥٣ ٤ Payot — بايو
أرسطوطاليس - Aristote ٤٤٤٣ ٤	٤ Brown (Th.) — براون (طوماس)
٤١٣٠ ٤ ١٣١ ٤ ٣٨ ٤ ٢٠ ٤ ١٨ ٤ ١٣	٤٢٨ ٤ ٤٢٣ ٤ ٣٦٣ ٤ ٤٠
٤٢٥١ ٤ ٢٤٤ ٤ ١٩٦ ٤ ١٦٦ ٤ ١٥٨	٤٧٦ ٤ ١٤ ٤ ٩ ٤ Bergson — بيرغسون
٤٤٩٦ ٤ ٤٩٣ ٤ ٤٢٢ ٤ ٣٨٣ ٤ ٣٧٢	٤٢٧١ ٤ ١٧٤ ٤ ١٢٥ ٤ ١٢٤ ٤ ٨٦
٤٢٥ ٤ ٧٠٥ ٤ ٦٨٩ ٤ ٥٩٢ ٤ ٥٠٣	٤٤٠٥ ٤ ٤٤٠٤ ٤ ٣١٨ ٤ ٣٢١ ٤ ٢٨٥
٤١٧٣ ٤ ٧٧٤ Spinoza — سبينوزا	٤٤٩٨ ٤ ٤٧٨ ٤ ٤٤٤٧ ٤ ٤٢٢٨ ٤ ٤٤١٣
٤٢٦٧ ٤ ٢٨٠ ٤ ٢٢٧٠ ٤ ٢٥٥٥ ٤ ٢٤٧	٤٧٢٠ ٤ ٧٦٥ ٤ ٦٧٥ ٤ ٦٢٤ ٤ ٥٧٩
٧٦٩ ٤ ٧٣٥ ٤ ٦٧٣ ٤ ٥٥٠ ٤ ٤٦١	٧٨٧ ٤ ٧٨٣ ٤ ٧٧٣ ٤ ٧٧٢ ٤ ٧٧١
٧٥٠ ٤ Esserlier — أمريتيه	٤٣٥٣ ٤ ٣٥١ ٤ Berkeley — بركلي
٦٨٧ ٤ ٦٨٦ ٤ ٤٥٢ ٤ Egger — أغجر	٣٦١ ٤ ٣٥٥ ٤ ٣٥٤
٧١٤ ٤ ٧٠٠	٤ Claude Bernard — كلود برنارد
١٨٤١٠ ٤ ١٩٤٨ ٤ Platon — أفلاطون	٦٤١ ٤ ٤٤٥٠ ٤ ٤٣٠ ٤ ١٩
٤٤١٩٤ ٤ ٢٤٥ ٤ ١٨٢ ٤ ١٥٧ ٤ ٢٠	٤٥٩١ ٤ Protagoras — بروتاغوراس
٧٣٥ ٤ ٥٩٢	٦١١
٣٩٢ ٤ ٣٩١ ٤ Amiel — أميال	٢١٥ Proust (M.) — بروست (مارسل)

۶۶۳ ۶ ۶۷۶ ۵۵۷ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۵۷۸ ۶ Brochard — بروشار
۷۶۱ ۶ ۷۱۵	۶۰۲ ۶ ۷۵۵ ۶ ۶۱۶ Broca — بروکا
۶۷۳ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۰۹ ۶ Brunachvieg — برواشویک
۷۶۰ ۶ ۵۶۵ ۶ ۶۷۶ ۶ ۷۷۶ ۶ ۷۷۶	۶۷۲ ۶ ۶۷۶
	۶۶۷ ۶ Perrier — پریه
۱۰۲ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۱۸ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Preyer — پریه
۶۷۰ ۶ Thorndik — تورندیک	۸۳ ۶ ۶۷۶ Bechtere — بکتره
۷۵۱ ۶ Tolostoi — تولوستوی	۶۷۶ ۶ Charles Bell — بل (شارل)
۶۷۵ ۶ Titchener — تیتچنر	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Blondel (ش) — بلوندل
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۷۶۶ ۶ ۷۶۶
۵۱۳ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Poincaré (د) — پوانکاره
	۶۵۲ ۶ ۶۵۱
۵۷۶ ۶ ۶۷۶ — الجاحظ	۷۸۶ ۶ Boutroux — بوترو
۶ Janet (Paul) — جانته (پول)	۶۷۶ ۶ Baudin — بودان
۶۷۰ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۷۵ ۶ Bourdon — بوردون
۶۷۶ ۶ Janet (Pierre) — جانته (پیر)	۵۶۸ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Burloud — بورتو
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Bossuet — بوسویه
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۷۶۵ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶
۷۵۱ ۶ ۷۶۷ ۶ ۶۷۶ ۶ ۷۶۷	۶۸۲ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Bouvier — بوفیه
۶۷۵ ۶ Jost — جوست	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Paulhan — پوهان
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۵۵۹ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Piaget — پیاجه
۵۱۳ ۶ ۶۷۶	۶۰۹ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶
۶ James (W.) — جیمس (ویلیام)	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Piéron — پیرون
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۷۶۶
۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶	۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ ۶ ۶۷۶ Bain — بین

۶۰۹۴ ۶۰۹۶ ۶۰۰۸ ۶۰۴۷ ۶۰۵۴ ۶۳۸۰ ۶۲۵۶ ۶۲۵۱ ۶۳۴۴ ۶۳۴۲
 ۶۷۳۸ ۶۷۲۵ ۶۷۰۷ ۶۶۹۶ ۵۹۶۶ ۶۶۲۴ ۶۵۸۲ ۶۴۸۸ ۶۴۷۸ ۶۴۰۲
 ۷۸۴ ۶۷۶۴ ۶۷۴۹ ۷۵۴ ۶۷۳۸ ۶۷۳۴ ۷۱۵۶ ۶۵۷۶ ۶۵۰۲
 ۶۱۱۶۵۱۶۴ Democrite - دیموقریطس - ۶۹۵۶۶۹۶ Jennings - جینزنگس -

۶۵۷۶۴۷ - Rabaud - رابو - ۶۲۴۴ ۶۱۷۳ ۶ Darwin - داروین -
 ۴۴۶۶۳۲۶۶۱۶۱۶ Rabier - رابیه - ۶۷۰ ۶۶۶۶ ۵۲۲ ۶۵۱۳
 ۷۰۶۶ Ravaisson - رافسون - ۲۹۸ ۶۳۸ ۶ Danto - دانت -
 ۶۳۸۵ ۶۲۴ Roustan - روستان - ۵۱۶۶ ۵۱۵ ۶ De Bonald - دو بونالد -
 ۶۲۰ ۶۳۸۹ ۵۲۵

۱۴۲ ۶۹۱۶۷۳۴ Rousseau - روسو - ۶۸۸ ۶۴۷۶ Durkheim - دور کهایم -
 ۶۲۶۹۶۴۵۳ ۶۲۱۵ ۶۱۷۳ ۶۱۶۰ ۶۲۵۸ ۶۲۵۷ ۶۱۰۲ ۶۱۰۰ ۶۹۹
 ۷۴۹۶۵۶۲ ۶۵۳۷ ۶۶۳۱ ۶۶۲۸ ۶۵۵۶ ۶۵۰۰ ۶۴۴۱
 ۶۵۱ ۶۳۸۰ ۶ Romanes - رومانس - ۷۰۴

۱۷۴ ۶ Raub - رو - ۲۹۰ ۶۶۱۶ Dugas - دوگاس -
 ۶۵۳۶ ۶۲۷۱۶ Ruyssen - رویسن - ۶۹۲ ۶۵۰ ۶ Delacroix - دولا کروا -
 ۵۴۳ ۶۵۳۹ ۶۹۸ ۶۵۷۸ ۶۵۶۰ ۶۵۲۵ ۶۴۰۸

۶ Royer-Collard - رویه کوللار - ۴۹۴۸۴ Dumas (G.) - دو ماس (ج) -
 ۴۱۳ ۶۳۸۷ ۶۱۳۰ ۶۴۴۲ ۶۴۲۳ ۶۳۱۸ ۶۱۸۸ ۶۱۷۴
 ۱۶۲ ۶۵۰ ۶ Rey - ری - ۶۴۵ ۶۲۸۴

۱۶۲ ۶۵۸ ۶۱۹۴۱۳ ۶ Ribot - ریبو - ۷۰۸۶ Dumont (L.) - دو مونت (لئون) -
 ۶۱۷۷ ۶۱۷۴ ۶۱۹ ۶۱۱۳ ۶۷۴ ۶۳۷۶ ۶ Dwelshauvers - دیویشاوور -
 ۶۷۱۱ ۶۱۹۸ ۶۱۹۱ ۶۱۸۶ ۶۱۸۱ ۶۹۶

۶۲۸۸ ۶۴۸۳ ۶۲۸۱ ۶۴۲۷ ۶۲۱۵ ۶۱۹۶ ۱۳ ۶ Descartes - دسکارت -
 ۶۴۰۳ ۶۳۹۸ ۶۳۸۳ ۶۳۴۸ ۶۳۴۶ ۱۹۳ ۶۱۷۳ ۶۱۵۹ ۶۱۳۱ ۶۴۴۴ ۳۰
 ۶۴۴۹ ۶۴۴۴ ۶۴۴۳ ۶۴۱۳ ۶۴۱۱ ۶۳۶۳ ۶۳۶۰ ۶۲۸۰ ۶۲۱۷ ۶۱۹۴

٣١٣ & Cyon — سيون	٤٥١٤ & ٤٤٩٣ & ٤٤٨٩ & ٤٤٧٣ & ٤٤٦٨
٣٢٣ & ٧٧٤ & ٤٨٤ Charcot — شاركو	٤٦٣٩ & ٤٦٣٤ & ٤٥٧٩ & ٤٥٦٩ & ٤٥١٩
٤٩٣	٤٧٤٦ & ٧٤٢ & ٤٧٤٠ & ٤٧٣٦ & ٤٦٨٢
١٧٣ & Shaftesbury — شافتسبري	٧٥٣
١٢٠ & Challaye — شالي	٤٣٨٧ & ٤٣٦١ & ٤٤١٤ Reid — ريد
٦٣٩ & Chevreul — شفروول	٧٦٥ & ٤٤١٣
٥١٧ & Schlegel — شايلغل	٣١٠ & ٤١٧٤ & ٤٤٨٤ Richet — ريشت
٤١١ & Schopenhauer — شوپنهاور	Revault d'Allones — ريفواوت داللون
٦٧٢ & ١٩٦ & ١٩٥ & ١٨٥	٢٢٧ & ١٧٤
٢٣ & Cicéron — شيسرون	٥١٦ & ١٩٤ & Renan — رينان
٧١ & Schiff — شيف	٥٥٧ & Renouvier — رينوفيه
٦٠٥ & ١١ & Schelling — شيانغ	٧٣٣ & ٥٨٠ & Rignano — رينيانو
١٨ & Thalès — طاليس	٦٦٩ & Sabatier — ساباتييه
(Saint Thomas) — طوماس (القديس)	٨٥ & ٤٠ & ٤١٠ & Spencer — سبنسر
٥٩٤	٤٣٥٥ & ٤٣٢٢ & ٤٣٠٥ & ٤٣٠١ & ٤٢٩٨
٢٨٧ & ٢٨١ & ٤٢٤ Garnier — غارنيه	٤٤٨٧ & ٤٤٢٣ & ٤٣٤٢ & ٤٣٤٦ & ٤٣٢٤
٥١٣	٦١١ & ٤٤٨٨
٧٢ & ٤٤ & Gall — غال	Dugald Stewart — ستوارت (دوغالد)
٤٩١ & ٣٣٣ & Galton — جالتون	٥١٣ & ٤٢٢٧ & ٤٢٣ & ٤٤١
١٩ & Gallée — غاليله	١٨١ & ٤١٧٦ & ١٧٤ & Sergi — سيرجي
٤٢٠ & ٤١٨ & ٤١٢ & Goblot — غوبلو	٢٢٧
٦٠٨ & ٢٧٧	٥٠٥ & ٤٤٢٣ & ٤٢٤ Socrate — سقراط
٤٥٣ & ٤٥١ & ٤١٢٧ & ١٢٦ & Goethe — غوته	٧٣٤ & ٦١١ & ٤٥٩١
(١٠٣) م	٦٢٠ & Séailles — سيائي
	٤٦٩ & ٤٥٤ Simon — سيمون

۱۴۱ Kepler — کپلر	۲۶۷ Guyau — گویو
۵۷۱ Cresson — کرسون	۲۶۸ Fabre — فابر
۲۵۷ Kropotkin — کروبوتکین	۲۶۹ —
۲۵۰ Claparède — کلارپارده	۲۷۰ —
۷۳۰۶۷۵۱۶۴۹۹۶	۲۷۱ —
۷۴ Claude — کلود	۲۱۸۱ Farabi — فارابی
۱۸۵۶۲۷۴۲۳۱۹۶ Kant — کنت	۲۸۰ Warren — وارن
۶۴۹۰۶۳۱۲۶۲۸۲۶۱۹۶۶۱۹۵	۸۳۶۷۶ Watson — واٹسون
۷۸۸۶۷۷۴۶۷۰۱۶۵۳۱۶۵۳۲	۲۶۳ Wallace — ولانس
۲۶۸ Cope — کوپ	۵۰۶۴۸ Wallon — والون
۵۸۸ Cournot — کورنو	۵۵۴۶۱۸۶ Valéry (P.) — والیری
Cousin (V.) — کوزان (فکثور)	۲۴۰۶۴۴۰۶۱۸۷۶ Féré — فیرہ
۳۸۷۶۲۶۳۶۴۳	۵۷۰۶۲۷۳۶۴۸۶ Freud — فروید
۱۸۶۶۶۱۶ Cuvillier — کوویلیر	۲۷۵ —
۱۱ Comte (Auguste) — کومت	۱۹۶۶ Verri — فری
۷۰۸۶۱۰۹۶۸۱۶۲۰۶۱۷۶۱۶۶۱۵	۷۱۶۶۸۶ Fleurens — فلورانس
۴۶۶۶۱۶ Condillac — کوندیلک	۱۵۳ Flournoy — فلورنوا
۶۶۱۱۶۵۳۲۶۵۳۲۶۴۸۷۶۴۷۲	۷۶۶۶۵۸۷۶ Fouillée — فویہ
۷۴۰۶۶۶۳۶۶۱۴	۶۳۱۶۶۳۰۹۶۴۵۶ Weber — ویبر
Constant (Benj.) — کوانستانت (بنجامین)	۲۴۲۶۳۲۰ —
۶۸۶۶۶	۱۸۶۸۶ Pythagore — پیتاغوروس
۷۴۶۶۵۵۲۶ Lapie — لاپی	۲۰۵۶۱۱۶ Fichte — فیکت
Larguier des — لارگیہ دیے	۱۱۷۶۸۷۶۴۵۶ Fechner — فیکشر
۷۴۲۶۷۰۱۶ Bancelis — بکالینس	۳۲۰ — ۳۱۸۶۲۳۱
La Rochefoucauld — لاروشفوکل	۷۹۶۴۴ Cabanis —

ليارد - Liard ٦٤٥٠٤	٢٥٥٠٤٢٥١٤١٤٢
لايبنتز - Leibniz ٤١١٣٤٥٣٤١٩٤	لاشاييه - Lachellier ٢٥٢٤٢٤٧٤٤٤
٤١٥١٤١٤٠٤١٣٨٤١٥٦٤١٣٣	لافوازييه - Lavoisier ٢٢٤٤١٩٤
٤٥٣٨٤٤٩٦٤٤٩٠٤١٩٤٤١٩٣	لاكوميه - Lecombe ٤٤١٤
٤٥٩٨٤٥٩٧٤٥٨٧٤٥٨٦٤٥٧٠	لالاند - Lalande ٥٣١٤٦١٤٥٠٤
٧٨٢٤٧٦٠٤٧٠٦٤٦٨٩٤٦١٠	٦٣٣٤٦٢٣
١٨٥٤ Leopardie - ليونارد	لامارك - Lamarck ٤١٧٧٤١٩٤
	٦٦٦٤٦٦٤
٥٨٠٤٦٦٤٥٢٤ Mach - مانخ	لانج - Lange ٢٢٨٤٢٢٧٤١٧٣٤
٥٧٠٤٥٦١٤ Malapert - مالابر	٢٣٤٤٢٣٣٤٢٣٢٤٢٣١
٤١٧٣٤ Malobranche - مالبراناش	لرو - Leroux ١٠٩٤٢٠٤
٧٠٧٤٢٩٨٤٢٨٠	لوفي بروهل - Levy-Brühl ٩٣٤١٧٤
٧٢٢٤٧٩٤ Maudsley - مودسلي	٦٢٧٤٦٠٨٤٥١٨٤٥١٤
٦٢٠٤٦٢٩٤٩٣٤ Mauss - موس	لمان - Lehman ١٩١٤١٨٩٤
٦٤٢	لوبون - Le Bon (G.) ٤١٠١٤٩٩٤
٤٤٥٤٢٠٦٤ Musset - موسيه	١٢٩
٧١٤ Mosso - موسو	لوتز - Lotz ٣٤٦٤٢٢١٤
٢٦١٤ Mauxion - موكسيون	لودانتك - Le Dantec ١٩٨٤٨٠٤
٥١٦٤٣٥١٤٣٢١٤ Muller - مولر	لودوا - Le Roy ٤٥٠٤٤٤٩٤٤٣٦٤
٥١٧	٢٠٤
٤٠٣٤ Moleschott - موليشوت	لوك - Locke ٤٣٥٩٤٤٠٤٣٩٤
١٩٠٤ Munsterberg - مونستربرغ	٤٦١٢٤٦١١٤٦١٠٤٥٩٥٤٤٣٧
٢٠٦٤ Montaigne - مونتيني	٦١٣
٤ Mill (James) - ميل (جيمس)	لوكرس - Lucrece ٢١٩٤
٤٢٣٤٤٠٤	لويس - Luys ٢٨٠٤
٤ Mill (Stuart) - ميلي (استوارت)	

- ۳۵۱ Hering — هرینگ ۶۲۰۵ ۶۱۹۹ ۶۱۴۵ ۶۱۳۰ ۶۴۰
 ۳۵۲ Helvétius — هلفسپیوس ۶۴۲۶ ۶۰۲۳ ۶۳۸۹ ۶۳۶۴ ۶۳۴۶
 ۶۱۴۰ ۶۱۵۰ Helmholtz — هلمهولتز ۶۶۱۱ ۶۵۷۱ ۶۵۷۰ ۶۵۳۸ ۶۴۸۹
 ۳۴۶ ۳۳۱ ۷۸۲ ۶۷۶ ۶۶۶ ۶۶۴
 ۳۵۳ Hobbes — هوبس ۷۴۸ ۶۶۳ ۶۶۲۶ Mélinand — مبلینان
 ۶۳۹ ۶۳۷ Höfding — هوفدینگ ۱۳۶ Maine de Biran — مین دو بیران
 ۶۱۷۸ ۶۱۷۷ ۶۱۴۸ ۶۱۱۹ ۶۱۱۰ ۶۶۸۷ ۶۵۲ ۶۳۸۹ ۶۳۶۲ ۶۱۴۳
 ۴۷۲ ۶۴۵ ۶۴۴ ۶۳۴۹ ۶۱۸۲ ۷۱۲
 ۸۲ ۶۷۹ ۶۴۷ Huxley — هوکلی
 ۴۹۰ ۳۱۸ Nahlowsky — ناهلوسکی
 ۶۰۵ ۶۱۱ Hegel — هگل ۶۲۴۷ ۶۱۱۲ Nietzsche — نیتشه
 ۶۳۶۸ ۶۱۳۰ ۶۴۰ Hume — هیوم ۴۵۳ ۶۲۸۵
 ۶۶۱۴ ۶۶۱۱ ۶۵۵۱ ۶۴۲۳ ۶۳۸۸ ۴۵۲ ۶۱۹۶ Newton — نیوتون
 ۶۶۳ ۶۶۱۵
 ۴۰۳ ۶۴۴ Hartley — هارتلی
 ۱۹۳ ۶۵۴ Wolf — وولف De Hartmann — (دو) هارتمان
 ۱۷۴ ۶۱۴۰ ۶۴۴۴ Wundt — ووندت ۱۹۶ ۶۱۴۰
 ۶۴۷۱ ۶۳۴۶ ۶۲۲۶ ۶۱۸۱ ۶۱۷۶ ۱۳۷۶ ۱۲۳ Hamilton — هامیلتون
 ۷۳۳ ۵۲۷ ۶۵۰ ۲۶ ۱۹۸ ۶۱۴۴
 ۶ Weber (Louis) — وېبر (لوئیس) ۸۲ Hannequin — هانکن
 ۶۲۶ ۶۱۹۵ ۶۴۵ Herbart — هربارت
 ۵۲۷ Whitney — ویتنی ۲۳۷ ۶۲۲۸ ۶۲۱۲
 ۲۹۸ Hermite — هر میت

فهرس المواد

صفحة

١

المقدمة : موضوع الفلسفة وتعريفها

- ١ - المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ٢٤١ - مفهوم الفلسفة
- ٢٤١ - تحديد موضوع الفلسفة ٤٤٢١ - الفارق الحقيقي بين العلم والفلسفة ٥٤٢٧ - تقسيم درس الفلسفة ٣٠

علم النفس

الكتاب الأول - المسائل العامة

٣٧ الفصل الأول : موضوع علم النفس وتعريفه

- ١ - نظرة في تاريخ علم النفس ٤٣٧ - تحديد موضوع علم النفس
- ٣٤٥٠ - تعريف علم النفس أو البسيكولوجيا ٤٤٥٤ - البسيكولوجيا والروح والقوى النفسية ٥٤٥٥ - الفرق بين علم النفس والعلوم الأخرى ٥٨

٦٥ الفصل الثاني : الحوادث النفسية والحوادث الفيزيولوجية

- ١ - تشريح الجملة العصبية ووظائفها ٢٤٦٦ - حقيقة علاقة النفس بالجسد ٣٤٧٤ - النفس والعالم الخارجي ٨٥

٩٠ الفصل الثالث : علم النفس وعلم الاجتماع

- ١ : تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد ٢٤٩١ - تحليل هذا التأثير ٩٤

١٠٦ الفصل الرابع : طريقة علم النفس

- ١ - الملاحظة في علم النفس ٢٤١٠٦ - التجريب في علم النفس

صفحة

٣٦١١٤ - التقيد في علم النفس ٤٦١١٩ - القوانين النفسية ١١٩

١٢٣

الفصل الخامس : الشعور

١ - تعريف الشعور وصوره وصفاته ٢٦١٢٣ - طبيعة الشعور

٣٦١٢٩ - درجات الشعور ١٢٣

١٣٥

الفصل السادس : اللاشعور

١ - هل يشمل الشعور جميع الحوادث النفسية ٢٦١٣٥ - بعض

الادلة التجريبية ٣٦١٤٠ - درجات اللاشعور ٤٦١٥١ - قيمة الحياة

اللاشعورية ١٥١

١٥٧

الفصل السابع : تصنيف الحوادث النفسية

١ - لمحة تاريخية ٢٦١٥٧ - التصنيف المدرسي ٣٦١٦٠ -

التصنيف العلمي ٤٦١٦١ - ما الذي حمانا على القول بالقوى النفسية

الثلاث ٥٦١٦٤ - قيمة هذا التصنيف ١٦٧

الكتاب الثاني - الحياة الانفعالية

١٧٣

توطئة

١ - لمحة تاريخية ٢٦١٧٣ - صفات الحياة الانفعالية ٣٦١٧٤ -

تعريف بعض الاصطلاحات ١٧٥

١٨٠

الفصل الاول : الذات والالام

١ - صفات الالام والالم ٢٦١٨٠ - في أولية كل من الالام والالم

٣٦١٨٤ - شروط الالام والالم ٤٦١٨٦ - طبيعة الالام والالم ٤١٩٢

٥ - ما هو عمل الالام في الحياة ٢٢٥

٢٦١

الفصل الثاني : العيجان والعاطفة

١ - تحليل العيجان وصفاته ٢٦٢١١ - طبيعة العيجان والعنصر

الذهني والعنصر الفيزيولوجي ٣٦٢١٧ - العنصر الاجتماعي ٤٦٢٢٢ -

النتيجة ٢٢٩

صفحة

٢٤٣

الفصل الثالث - الميول

- ١ - طبيعة الميول - ٢٤٤-٢٤٦ - تصنيف الميول ٢٤٦-٢٤٧ - الميول
الشخصية ٢٤٧-٢٤٨ - الميول القلبية ٢٤٨-٢٤٩ - الميول العالية ٢٤٩-٢٥٠
٦ - كبت الميول ٢٥٣

٢٨٤ الفصل الرابع : الامراض

- ١ - معنى كلمة هوى ٢٨٠-٢٨١ - الفرق بين الهوى والهيجان والميل
٢٨١-٢٨٢ - وصف الهوى وتعريفه ٢٨٢-٢٨٣ - كيف ينشأ الهوى
أصباؤه ٢٨٥-٢٨٦ - نتائج الهوى وآثاره ٢٨٧-٢٨٨ - أنواع الهوى ٢٩٠
٢ - معالجة الامراض ٢٩٣

الكتاب الثالث - الحياة العاقلة

٢٩٧

توطئة

- ١ - الفكر والعاطفة ٢٩٧-٢٩٨ - اتحاد الحياة العاقلة والحياة
الاقطالية ٢٩٩-٣٠٠ - تصنيف الحوادث العقلية ٣٠٢

٣٠٤

الفصل الاول : الاحساس

- ١ - تعريف الاحساس وشرائطه ٣٠٤-٣٠٥ - وجوه الاحساس
المتخلفة ٣٠٦-٣٠٧ - أنواع الاحساس ٣٠٧-٣٠٨ - نوايس الاحساس العامة
٣١٧-٣١٨ - وحدة الاحساس ٣٢٤-٣٢٥ - شأن الاحساس وقيمه ٣٢٧

٣٣١

الفصل الثاني : الصور الذهنية

- ١ - تعريف الصورة ٣٣١-٣٣٢ - أنواع الصور ٣٣٣-٣٣٤ - طبيعة
الصورة ٣٣٥-٣٣٦ - شأن الصورة ووظيفتها ٣٣٧

٣٤٠

الفصل الثالث : معرفة العالم الخارجي (الإدراك)

- ١ - إدراك المكان ٣٤١-٣٤٢ - نظرية كنت ٣٤٢-٣٤٣ ب - سفسطائية
التجريبية ٣٤٥-٣٤٦ ج - نظرية الفولبيد المباشر ٣٥١

ملحة

٣٥٧

الفصل الرابع : معرفة العالم الخارجي

- ١ - تصور الشيء الخارجي ٢٤٣٥٧ - الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً ٣٤٢٦٠ - فوارق الصورة الحقيقية ٤٤٣٦٧ - خطأ الخواص ٣٧٢ خلال ٤ النوم

٣٨٠

الفصل الخامس : معرفة النفس (الشخصية أو الانا)

- ١ - تكوين الشخصية ٢٤٣٨٠ - عناصر الشخصية ٣٤٣٨٢ - صفات الشخصية ٤٤٣٨٦ - حقيقة الشخصية ٥٤٣٨٧ - أمراض الشخصية ٣٩١

٣٩٧

الفصل السادس : الذاكرة

- ١ - وصف وتحليل ٢٤٣٩٧ - تثبيت الذكريات وحفظها ٤٤٠١ - ٣ - اخطور والذيان ٤٤٤٠٨ - العرفان ٥٤٤١٢ - تحديد الذكريات ٦٤٤١٣ - أمراض الذاكرة ٤١٥

٤١٩

الفصل السابع : تداعي الافكار

- ١ - وصف وتحليل ٢٤٤١٩ - نوعا التداعي ٣٤٤٢٠ - قوانين تداعي الافكار ٤٤٤٢٣ - مذنب التداعي ٥٤٤٢٣ - التداعي المنطقي ٦٤٤٢٢ - قيمة قوانين التداعي ٧٤٤٢٨ - قانون الاهتمام ٤٤٣٠ - ٨ - تأثير تداعي الافكار ٩٤٤٣٢ - النتيجة ٤٣٢

٤٣٥

الفصل الثامن : التخيل

- ١ - التخيل التمثيلي والتخيل المبدع : الحقيقة والتخيل ٢٤٤٢٥ - عوامل الاختراع ٣٤٤٣٨ - الخدش والتأمل ٤٤٤٥٠ - صور التخيل الابتدائية ٥٤٤٥٤ - أنواع التخيل المختلفة ٥٨

٤٦٥

الفصل التاسع : الانقباض

- ١ - تعريف الانقباض ٣٤٤٦٥ - أنواع الانقباض ٣٤٤٦٦ - تحليل الانقباض ٤٤٤٦٨ - حقيقة الانقباض ٥٤٤٧٢ - فاعلية النفس في

صفحة

الانتباه ٤٧٦ ٦ ٤ - نتائج الانتباه ٤٧٩ ٧ ٤ - وظيفة الانتباه
وعمله ٤٨١

٤٨٤

الفصل العاشر: التجريد والتبسيط

١ - تعريفات عامة ٤٨٤ ٢ ٤ - حقيقة المعاني من الوجهة النفسية
٤٨٦ ٣ ٤ - حقيقة المعاني العامة من الوجهة الفلسفية ٥٠٣

٥١٠

الفصل الحادي عشر: الاشارات والرموز واللغة

١ - الاشارات والرموز ٥١٠ ٢ ٤ - منشأ اللغة ٥١٣ ٣ ٤ - آراء
الفلاسفة في منشأ اللغة ٥١٥ ٤ ٤ - تكون اللغة ٥٢٢ ٥ ٤ - علاقة
اللغة بالفكر ٥٢٥

٥٣١

الفصل الثاني عشر: الحكم

١ - وصف وتحليل ٥٣١ ٢ ٤ - حقيقة الحكم ٥٣٧ ٣ ٤ - مسألة
الاعتقاد ٥٤٤

٥٦٥

الفصل الثالث عشر: المحاكاة

أ - أنواع المحاكاة المختلفة ٥٦٥ ٤ ب - المحاكاة ونداعي الافكار
٥٧٠ ٤ ج - تحليل المحاكاة من الوجهة النفسية ٥٧٤ ٥ د - حقيقة
المحاكاة ٥٧٨

٥٨٥

الفصل الرابع عشر: المبادئ المدبرة للمعرفة

١ - المبادئ العقلية ٥٨٥ ٢ ٤ - مقولات العقل ٥٩٠ ٣ ٤ - صفات
مبادئ العقل ٥٩٠ ٤ ٤ - المذهب العقلي ٥٩١ ٥ ٤ - الصفات العامة
للمذهب العقلي ٦٠٦ ٦ ٤ - المذهب التجريبي ٦١١ ٧ ٤ - الصفات العامة
للمذهب التجريبي ٦١٨ ٨ ٤ - نتيجة المذهبين ٦٢٢ ٩ ٤ - نظريات

م (١٠٤)

صفحة

الفلاحة المعاصر بين ١٠٦٦٢٢ - النظريات الحيوية ١١٦٦٢٣ - النظريات
الاجتماعية ١٢٦٦٢٧ - نتيجة عامة ٦٣١

الكتاب الرابع - الحياة الفاعلة

٦٣٩ مدخل : الحركات

١ - الحركات الأولية ٢٦٦٤١ - الحركات المركبة ٦٤٣

٦٥١ الفصل الاول : الغريزة

١ - توطئة عامة ٢٦٦٥١ - صفات الغريزة ومميزاتها العامة ٦٥٣

٣ - حقيقة الغريزة ٢٦٦٦٣ - النتيجة ٦٧٨

٦٨٥ الفصل الثاني : العادة

١ - وصف وتحليل ٢٦٦٨٥ - اكتساب العادات ٢٦٦٨٨ - نتائج

العادة ٢٦٦٩٩ - حقيقة العادة ٢٦٧٠٥ - قيمة العادة وقواتها ٧١٤

٧٢٠ الفصل الثالث : الارادة

١ - صفات الفعل الارادي ٢٦٧٢٠ - تحليل الفعل الارادي ٢٦٧٢٥

٣ - حقيقة الارادة ٢٦٧٣٠ - امراض الارادة ٢٦٧٤٨ - تربية

الارادة ٧٥٣

٧٥٨ الفصل الرابع : الحرية

١ - تعريف الحرية وشرائطها ٢٦٧٥٨ - الحرية والتقييد ٢٦٧٦٣

٢ - الشكوك في الحرية ٢٦٧٦٣ ب - العلم يقتضي التقييد ٢٦٧٧٧ - هل

يمكن التوفيق بين الحرية والتقييد ٧٨٣

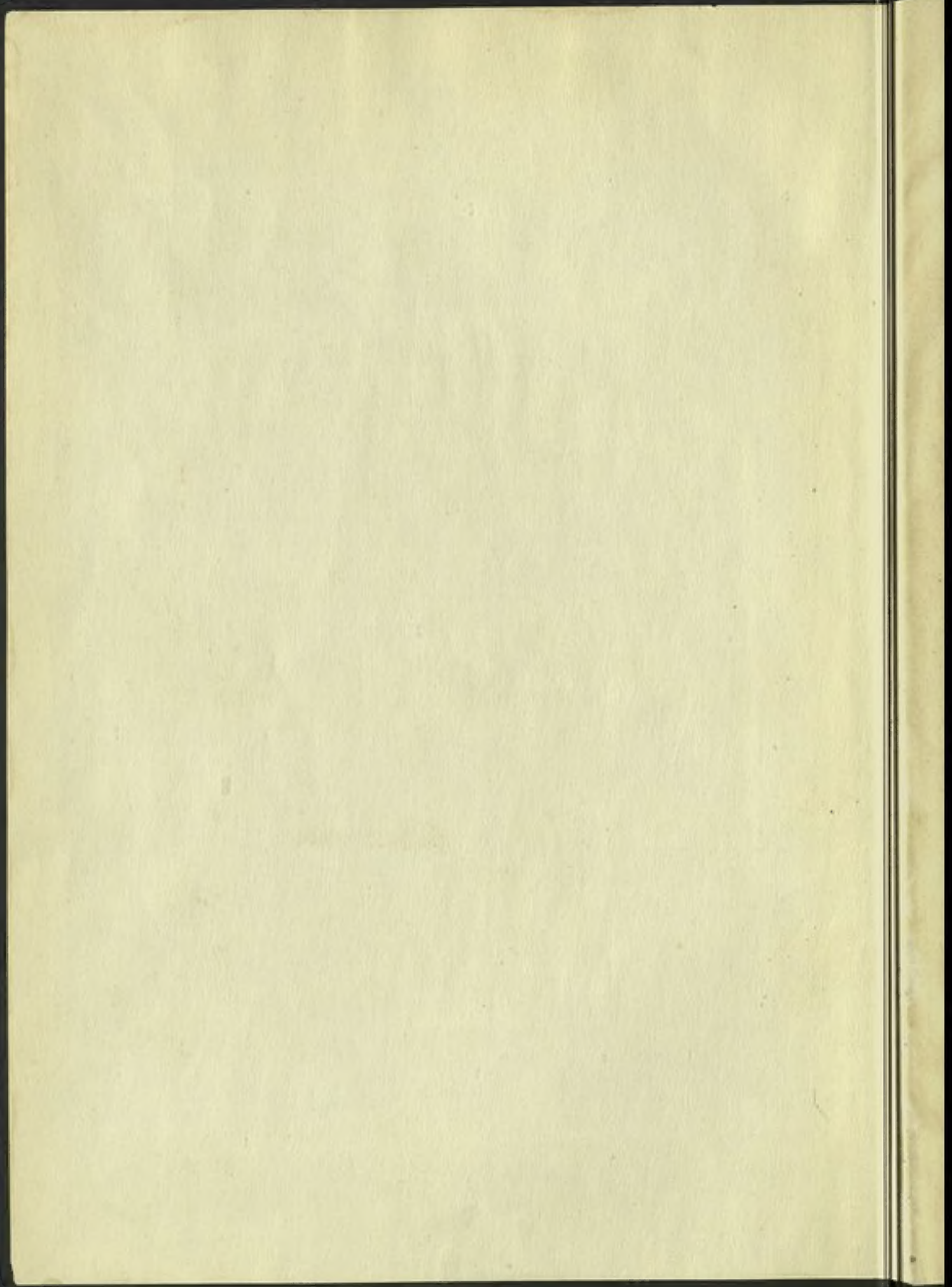


تصحيح خطأ

صواب	خطأ	س	ص
والفلسفة هو	والفلسفة	١٩	١١
العلاء	العلا	٢٢	٢٩
Métaphysique	Métaphisique	٢٠	٣٢
هو فيديفغ	هو فيديفغ	٤	٣٢
هيوم	هيوم	١	٤٠
فاطسون	فاستون	١٩	٤٧
Pathologie mentale	Psychologie mentale	١٩	٤٨
هل في	أم هل في	٣	٥٣
المنح	الدماع	١٨	٦٨
لوتيروس	اوثيروس	٢١	٧٩
Watson — فاطسون	Waston — فاستون	٣	٨٣
يقنضيه	يقنضه	٢	٨٧
بالغابات	بالضيات	٢٠	٨٨
لم يبق على حاله	لم يعد هو	١٦	١٠١
إيامم	م (في بعض النسخ)	١٢	١٠٢
الاول	الداخلي	٥	١٠٩
Rase	Rose	١٤	١٣٥
منجيب عن	منجيب على	٣	١٤٤
مباغها	عليها	١٠	١٤٧
الدقيقة	الثانية (في بعض النسخ)	٨	١٨٨
تفعل	تفعلل	٢	١٩٣

صواب	خطأ	ص	م
حينئذ	حينذاك	١	٢١٢
عن	على	٢	٢٣١
الا	لا	١	٢٣٤
الصبأ	المصب	١٨	٢٤٥
آن	آونة	٢	٢٤٨
إلى	إلا	٢٤	٢٨٦
والقريبين	والقريبتان	٢٢	٣١٢
الاستراق الحقيقي	الحقيقي	١٢	٣٢١
غير متوازنة	متوازنة	٢	٣٢٤
المدرك	المذكور	٢٠	٤١٢
الخطور	الخطورة	٦	٤٢٦
داووين	داوون	١٠	٥١٣
نصلح	نصح	٦	٥١٥
المخالفة	المخاللة	٢	٥٤٧
فطرية	فطرية	٧	٦٠٦
الرابع	الثالث	١	٦٣٧
لا إرادية	إرادية	١٥	٦٤٥
حال	حاول	١٤	٧٠٨
إذن	هذا	٤	٧٩٣
لأنه يستطيع	يستطيع	٢٢	٧٩٣

وغير ذلك هنات لا تنق على القارئ



pelican Books

American University of Beirut



150

Se 16dA

V.1 C.2

General Library

